



Education

西方社会科学基本知识读本

- 丛书英文版主编\弗兰克·帕金
- 丛书中文版主编\周殿富 韩冬雪
- 丛书中文版执行主编\曹海军

多元文化主义

[英]C.W.沃特森 著
叶兴艺 译



*Multi-
culturalism*

吉林人民出版社

20世纪90年代以来欧美高等教育最权威的社会科学教材之一
中国10余所最高学府知名学者联合推荐

策划编辑: 崔文辉

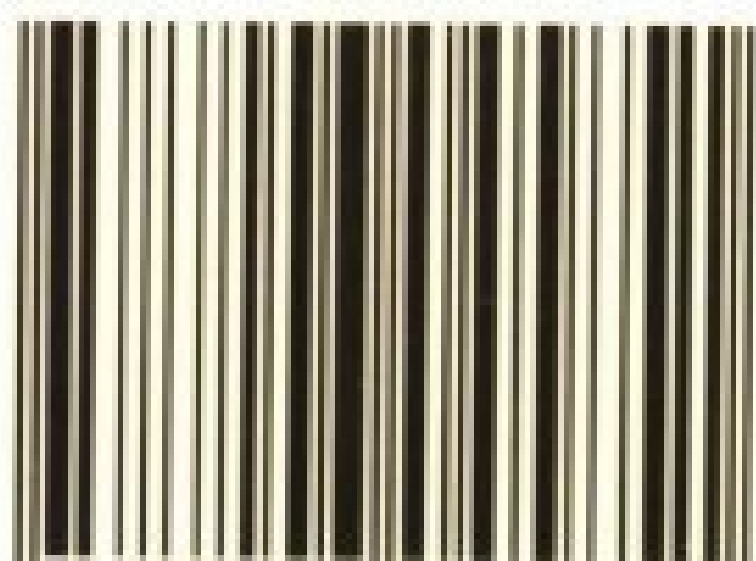
责任编辑: 崔文辉、崔 凯

装帧设计: 陈 东

Multi- culturalism

作者简介: C. W. 沃特森是英国坎特伯雷的肯特大学人类学系的高级讲师, 他已在那儿教书育人20余载。在这之前他在马来西亚和印度尼西亚的大学工作。他最近的著述是《关于自我和民族: 印度尼西亚的自传式描述》(2000)。

ISBN 7-206-04585-5



9 787206 045851 >

ISBN 7-206-04585-5/D. 1395

定价: 14.00元

多元文化主义

[英] C.W.沃特森 著
叶兴艺 译

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

多元文化主义/(英)沃特森著;叶兴艺译.

—长春:吉林人民出版社,2005.1

(西方社会科学基本知识读本)

书名原文:Multiculturalism

ISBN 7-206-04585-5

I. 多… II. ①沃… ②叶… III. 文化—研究—西方国家 IV. G11

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 001878 号

Conrad William Watson

Multiculturalism

(Original ISBN: 0-335-20520-8)

Copyright© Conrad William Watson, 2000

Original language published by The McGraw-Hill Companies, Inc. All Rights reserved. No part of this publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Simplified Chinese translation edition jointly published by McGraw-Hill Education (Asia) Co. and Jilin People's Publishing House.

本书中文简体字翻译版由吉林人民出版社和美国麦格劳-希尔教育(亚洲)出版公司合作出版。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

本书封面贴有 McGraw-Hill 公司防伪标签,无标签者不得销售。

吉林省版权局著作权合同登记 图字:07-2005-1367

多元文化主义

著 者:C.W. 沃特森 译 者:叶兴艺

责任编辑:崔文辉 崔 凯 封面设计:陈 东 责任校对:闫 勇

吉林人民出版社出版 发行(长春市人民大街 7548 号 邮政编码:130022)

网址:www.jlpph.com 电话:0431-5378012

全国新华书店经销

发行热线:0431-5395845

印 刷:长春市永恒印务有限公司

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:5.5 字 数:110 千字

标准书号:ISBN 7-206-04585-5/D·1395

版 次:2005 年 1 月第 1 版

印 次:2005 年 1 月第 1 次印刷

印 数:1-5 000 册

定 价:14.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

《西方社会科学基本知识读本》编委会名单

主 编：周殿富 韩冬雪

学术咨议(按姓氏笔画排序)：

万俊人	马德普	马敬仁	孙晓春	李 强
任剑涛	应 奇	何怀宏	林尚立	姚大志
胡维革	贺照田	高 建	袁柏顺	徐湘林
夏可君	顾 肃	梁治平	曹德本	葛 荃
谭君久	薄贵利			

编 委：孙荣飞 朱海英 刘训练 彭 斌

叶兴艺 赵多方

第一期执行编委：孙荣飞 朱海英

《西方社会科学基本知识读本》

总序暨出版说明

自 19 世纪中后期西学东渐以来，在西方思想和相关书籍引入方面的成就可谓蔚为大观，但总的来说，大都强调系统理论的引进和评介。自 20 世纪改革开放以来，大规模的介绍和翻译西方人文与社会科学的著作成为了“文化热”的先导，其中商务印书馆的《汉译世界名著》、三联书店的《现代西方学术文库》、华夏出版社的《二十世纪文库》，以及《现代西方思想文库》等丛书曾经滋养和影响了数代学人的学术生命。

本套丛书立足于社会科学领域的基本概念，虽名曰基本知识，却并非简单意义上的学术普及，每本小册子的著者皆是该研究领域的专业权威人士。以往这类书籍的引进通常表现为编纂学科史的教材形式，将知识的引介停留在教科书的层次上。故此，作为单纯的基本概念的追本探源式的梳理工作略显不足，这也就使得研究者对各家各派的观点难以获得系统的了解。而从可读性和理论的深入性上来说，本套丛书既适合于初次涉猎该领域的非专业人士、本科生，成为他们的领航性的参考文献，也能够满足于对此领域具有相当知识积累且有一定专深研究的研究者的专业化要求，因此能够将系统性理论的引入与基本概念的拓展齐头并进，可谓一举两得。

需要指出的是，该套丛书以社会科学自诩，而社会科学与自然科学的不同之处就在于它反映了不同于自然科学的文化内涵和根本的价值取向，因此它并不具有自然科学本身拥有的客观性和普世性。毫无疑问，这套丛书是西方社会科学家以西方特有的文化视野和价值取向为基点，看待西方世界和社会的世界观、价值观、人生观的集中反映。对此，我们应该确立批判与扬弃、借鉴与建构并举的思想立场。毋庸置疑，在与西方世界的文化交流与相互学习的过程中，我们不可避免地要接触并吸收西方有益的社会科学文明的普遍性成果，借鉴和利用有益于我国社会主义现代化建设的合理经验以及社会科学研究的分析框架。与此同时，我们也坚决反对食洋不化的崇洋心态和西化倾向，坚持马克思主义的哲学和社会科学观，在坚持学术自主性的“洋为中用”的前提下，实现社会科学的本土化、规范化、科学化。

编者

出版导言

什么是多元文化主义？其产生的历史和理论背景是什么？作为一种主义，多元文化主义有何特征？多元文化主义和教育改革、公共政策、宗教实践、国家认同、文化多样性、少数民族权利、资本主义经济制度等等有何联系？在全球化的背景下，多元文化主义的悖论何在？多元文化主义的前景如何？沃特森的《多元文化主义》就是对上述问题的争论的描述、思索和评价，并试图作出一个清晰的阐述和确切的回答。

在沃特森看来，多元文化主义首先是一种文化观。多元文化主义认为没有任何一种文化比其他文化更为优秀，也不存在一种超然的标准可以证明这样一种正当性：可以把自己的标准强加于其他文化。多元文化主义的核心是承认文化的多样性，承认文化之间的平等和相互影响。其次，多元文化主义是一种历史观。多元文化主义关注少数民族和弱势群体，强调历史经验的多元性。多元文化主义认为一个国家的历史和传

统，是多民族的不同经历相互渗透的结果。再次，多元文化主义是一种教育理念。多元文化主义认为传统教育的对非主流文化的排斥必须得到修正，学校必须帮助学生消除对其他文化的误解和歧视以及对文化冲突的恐惧，学会了解、尊重和欣赏其他文化。最后，多元文化主义是一种公共政策。这种政策认为所有人在社会、经济、文化和政治上机会平等，禁止任何以种族、民族或民族文化起源、肤色、宗教和其他因素为理由的歧视。多元文化主义强调种族平等和宗教宽容，其最终目的并非文化平等而是社会平等。在这个意义上，多元文化主义也是一种意识形态、一种价值观，其功能在于动员社会力量，推动社会改革，追求不同群体在文化和物质上的繁荣以及人类本身的自由和尊严。沃特森认为，多元文化主义内涵的丰富性源自其起源的复杂性。

需要指出的是，本书的一个特色在于：沃特森翔实地考察了不同政治和历史环境下的不同国家对多元文化主义的不同态度和重点，其中也涉及了中国的历史和现实。我们必须指出，由于作者站在不同的立场和观察角度，采取了不同的价值标准，其对中国的相

关政策的评价未必中肯，为存其真更为了展开严肃的学术探讨，本书的编者只在个别之处作了比较小的删改，基本保留了原貌，但是对于作者的一些观点并不赞同。在此需要提醒读者注意的是，虽然我们对待西学秉持包容谦虚之心，但是不能丧失批判精神，我们一方面要容纳不同的声音，另一方面要批判地进行阅读、理性地加以辨别。在阅读中，取其精，去其讹，适宜地进行取舍。

编者

献给马蒂娜
并献给杰弗里和
本尼迪克特、戴维和普渡里

导 言

“多元文化主义 (multiculturalism)” 这个术语不仅在学术界而且在大众作品中的当下流行和频繁使用，足够以让我们警觉到这个可能，即这个词语对于不同的人群意味着不同的含义。为了避免语义模糊的危险，在进一步展开讨论之前我们需要确定其范畴。（想要了解对这个术语新近起源的权威性解释和对这个问题的精要的介绍性的描述，请参见维尔奥卡 [Wieviorka] 1998。）这个术语的一个最早的现代用法起源于形容词“多元文化的 (multicultural)”，尤其是用于短语“多元文化的课程 (multicultural curriculum)”、“多元文化的教育 (multicultural education)” 和“多元文化的社会 (multicultural society)”。看来是最后一个短语来源于前两个，多元文化的社会意指一个社会里存在多种文化。精确地构成了一种文化的要素是什么？这个问题通常体现在它的用法中，在出版物中，使用这个短语的那些人在论及文化时经常可能会提及一种共同的语言、一段共同的历史、一套共同的宗教信仰和伦理价值以及一个共同的

多元文化主义

地理起源，所有这些联系在一起定义了一种对一个特殊群体的归属感。然而这作为一个定义是不能令人非常满意的，而且一个人可能很难指出文化所有的规范的特征，或者在一种困难的情形中很难确定什么是文化什么不是文化，但是，当人们使用“多元文化的社会”这个短语时，这些观念已经存在于他们的头脑中了。有一种观点认为，每一种文化都有自己的特色，每一种文化都从其它文化中分离出来，这种观点遭遇了现代人类学的有力挑战，现代人类学反复强调文化之间没有实质性的边界，但是这种观点在当代的论战中还是暂时站稳了阵脚。论及一个多元文化的社会，就是说一个社会——一个国家（a state）、一个民族（a nation）、一个地区（a country）、一个宗教（a region）甚至一个单纯的有界限的地理位置（a bounded geographical location）（诸如一个城镇或一个学校）——由属于不同文化的人群构成。

然而，值得注意的是，还有其它的术语可以被用来和已经被用来描述同样的现象。例如，考察社会科学在“多元文化的（multicultural）”这个词语出现之前对“多元社会（plural societies）”的常见解释，在通常的用法参考中仍然将其解释为世界主义的（cosmopolitan）——就是说，能容纳来自地球的各个角落并定居在那里的公民。^① 又譬如目前对“多种族的社会

^① 事实上，在主张延伸对多元文化主义的讨论中，“世界主义”这个词语最近成为一个非常活跃的概念，但在我看来，它在某种形式上近乎是“多元文化主义”的改头换面而已。——请参见弗图维科（Vertovec）（在排印中）。

(multiethnic societies)”的常见解释——但可能是因为这个词被认为是起源于拉丁语和希腊语的词语的异体词——其解释使用了“多人种的 (multiracial)”或“多种族的 (polyethnic)”这两个词，由于“人种 (race)”这个词有不妥的生物学的含义，使得我们使用起来有些麻烦，因此也更多地避免使用，从而使得后者的使用频率远远高于前者。由于“多种族的 (polyethnic)”是属于一个特殊的文化 (种族) 群体的一个自我建构的 (self-constructed) 概念，因此至少在目前看起来还是一个较能接受的词语；即使如此，它的使用在很大程度上还是限于学术界的讨论，而“多元文化的”依然是首选的词语。

“多元文化的”这个词语相对于其它词语的持续流行，其原因和它确切的含义没有任何关系，而是因为“文化 (culture)”这个词语所包含的积极的内涵。如果说“人种”是一个令人怀疑的词汇，相反，“文化”则是一个自负的、有口皆碑的词汇，不论它有何不足，它依然令人感动地和怀旧地与一种与众不同的生活方式紧紧相连，它直指一个个体的认同感和归属感。确切地说，是因为个体认识到他们自己这种独特的感觉表达的是一种情感诉求，他们也愿意承认文化的观念对其他人的生活意义和价值。(这种感觉就是道德哲学家查尔斯·泰勒 [Charles Taylor's]) (1994) 在其关于多元文化主义和认同的著作中所强调的政治认同的观念。) 那么，“多元文化的”这个词语和提及的其它词语的区别是什么呢？在于它不仅仅是造成一种差异感，而且认识到这些差异源于对一种文化普遍共有的忠诚和固有的对所有文化一律平等的理念的认可——哈维 (Har-

多元文化主义

vey) (1996: 70, 79) 联系欧洲非常透彻地探讨了 this 概念深得人心的一面。据我们所能了解的, “多元文化的” 这个词语之所以流行, 最后一个原因是开展的活跃的政治学的和哲学的争论, 但现在我仅想指出多元文化主义暗示的积极评价和固有的平均主义的倾向, 正是这个词语这些方面的特点直接导致了教育界采用多元文化主义的主张。

如果一个民族是一个多元文化的社会, 人们的自尊心很强烈而且不可避免地和文化认同联系在一起, 那么, 这个国家如果想要这个民族继续生存, 它可以作两件事。它可以通过设法根除所有其它的文化而只保留一种将占据统治地位的文化, 从而摧毁这个社会的多元文化主义维度。在极端的情况下, 这可能导致某一类的种族灭绝 (genocide), 我们因此将制造 20 世纪的继前南斯拉夫 (former Yugoslavia) 种族清洗 (ethnic cleansing) 和中非屠杀之后的另一场灾难。(想要对这个角度的种族灭绝有一个全面的了解, 请参见曼恩 [Mann] 1999)。当然, 这种对单一文化的社会 (monocultural society) 的追求可以采取一种更为友善的形式, 即是通过有时被称之为 “强制同化 (coercive assimilation)” 的政策, 这种政策就是利用国家的一些公共机构或制度——比如学校、法律体系、公民资格审查——来抑制或说服其它文化走向消亡, 并最终使主导文化 (dominant culture) 成为惟一的一种文化。以这种策略为标志的政策, 至少在 20 世纪的前 60 年被许多看似自由民主的国家想方设法地采用, 而且这个立场, 正如威维奥卡 (Wieviorka) (1998: 894 - 900) 所论证的——虽然这并不是他一个人的观

点——有一个令人尊敬的法国左派共和主义（Republicanism）的血统。

设法建立一个单一文化社会的另一个方法是赞美和支持多元文化主义，可以展望的是，这使得那些以他们的文化为荣、并希冀他们的文化得到国家认可的人们，急于加入由其它文化群体的人们组成的普通的公民团体来捍卫自己自由宽容的形象——这一点对于他们是很重要的。根据这种观点，乡土情结和差异意识的增强反而鼓舞了对民族目标和体制的强烈认同感。“整合（integration）”这个术语经常被用来区分上述这种政策和同化（assimilation）政策，但是应该注意的是这两个词之间仍有混淆的地方，“整合”经常被用来解释“同化”（格里洛 [Grillo] 1998: 177；另外，还有德语的例子，怀特 [White] 1997: 759）；而“同化”本身意谓在民族统一前提下的对多样性的善意合并。

有两个政策可以用来应对一个民族内部存在多种文化的状态，那么怎么来理解隐藏在它们后面的不同的思维方式呢？一个老生常谈的却是有效的方法是对同化过程作“熔炉（melting-pot）”的类推。^① Melting-pot（熔炉）这个词最初由英籍犹太作家以色列人赞格威尔（Zangwill）提出，首次出现于赞格威尔 1908 年在纽约创作的同名剧本，它指的是 19 世纪末涌入美国的移民被鼓励以美国人的身份思考自身，直到逐渐抛弃他

① 法语中也有相同的词汇，le creuset francais，来表达他们对移民被同化现象的类似观点（费伦克兹 [Ferenczi] 1995）。

多元文化主义

们自己的源文化的方式，这就好像熔炉的的效应，他们最终完全成为新合金的一部分。在国家的推动下，通过这种同化的过程，所有移民都长成为享有一种共同文化的美国人。这种过程不仅用来描述发生在美国的事实，而且根据当时的社会哲学的看法，它期望的结果是继任的政府能就此设法描绘出一张蓝图。

相反的是，20世纪60年代晚期之后的这一期间，社会哲学开始改变观点，不仅仅质疑类推的说明能力——明显的是，不同的文化群体并非仅仅是抛弃了它们本来的文化特征——而且质疑其合理性，我们还得考虑类推的新环境是“色拉拼盘 (salad - bowl)”。在这个拼盘中，不同的成分保留着他们独特的风味和形态，但这个菜作为一个整体有其被认可的自成一类的东西，它作为一种特别的混合物有其自己与众不同的特性。然而，拼盘的比喻还是相去太远了，认为社会群体像色拉的成分一样被政府仅仅出于味道的考虑而随意的凑在一起，这种设想存在着潜在的混乱；即便如此，“熔炉”和“色拉拼盘”的比喻通过类推的延伸，能帮助我们去想象同化和整合之间的区别，去赏识当前政府希望通过赞美而不是抑制多样性的方式去赢取正当的利益。

据我们所知，开始认可多元文化主义的这种转变在全世界范围内并非想当然地一致，多元文化主义依然被一些民族所反对，他们觉得少数群体对文化平等的要求会威胁他们脆弱的联合。但是，对于美国和英国来说，我们可以看到这个转变在20世纪60年代中期就已经开始了，虽然这两个范例都有其不

同的原因。在美国，它是民权运动（civil rights movement）的结果，正是对这种支撑着黑人民权运动的强烈而真挚的感情的理解，自由的美国人才逐渐懂得了，允许所有的美国公民拥有空间和机会去建立一个奠基于他们自己的文化传统的基础以维护自尊，那是很重要的。而在英国，这是一个奇异的经历，大量的来自世界各国的移民被视为“新的国民”，他们中的大部分人遵守当地社会的法律和风俗，他们看来没有必要抛弃他们的宗教传统、饮食习惯和语言，这样就导致一个事实，同化不再是把移民融入当地社会的惟一方式，整合提供了一种更为实际的更为宽容的在道德上也更被接受的新方式。在这两个范例中这个范例导致了教育思想的倾向性的重大改变。

然而，在这种新的认识起作用之前存在大概 10 年的时间上的滞后——虽然早就有人认识到需要对其它文化和宗教传统采取一种积极的方式，而且这种认识却尚未意识到应该采取实际的步骤来落实这个政策，况且没有一个人可以仅仅依靠号召使得全体民众更容易接受某些事物将要消亡这个事实。最终这种理解渗透开后，它首先在学校发生了影响，学校里的教室是按照课程安排的，以探究在英国和美国社会发现的多样性的起源问题，并且学校鼓励老师把来自少数群体的孩子在他们的课堂上的存在当作一种挑战和资源（格里洛 1998：179）。并不是所有的这些首创都是成功的，有人就批评早期试图引进所谓的多元文化教育的尝试都是象征主义的（布拉 [Brah] 1996：229），但是对新政策的全面推进未曾遭遇到挑战，因为它立基于一种坚定的社会正义的信念：一个多元文化的课程仅仅是反

多元文化主义

映了 20 世纪的后半叶新兴的多元文化的社会。

然而，当这些关于课程和教育的讨论展开之后，形容词“多元文化的”以及由其衍生的名词“多元文化主义”的原始的、相对无伤大雅的和说明性的用法，逐渐开始产生了不同的具有政治和哲学维度的更富有争议的用法。这个术语词义的扩大，一方面起于 20 世纪 60 年代末和 70 年代国际政治气候的改变，另一方面源自围绕少数民族权利的讨论以及女权运动。在欧洲和美国，这就是被称为战后国际移民运动的第二次浪潮的时期，发生了一系列新鲜的社会和政治事件，要求彻底审视政府政策。^① 在世界的另外一些地方，在这个时期发生的许多戏剧性的事件中，我们可以记起亚洲人被从东非驱逐和船民 (boat people) 退出越南，他们中的大部分人来自中国的少数民族。上述两个事件中，占人口多数的优势种族寻找机会驱逐和歧视来本国通商并已经在本国定居了好几代的外来少数民族。这种行为的影响是双重的。首先，作为对类似的关于在德国的犹太人权利的讨论的回应，它导致了国际舞台上关于外来少数民族的权利和他们的文化在其已经定居的好几代的国家里的地位的讨论重新开始。第二，当这些被驱逐的少数民族以难民和移民的身份来到英国、美国、澳大利亚、香港和马来西亚定居时，在安置他们的过程中，从家乡带给东道国政府和宗教机构的实际问题是需要立即去了解他们的生活方式、血缘关系和家

^① 乔普克 (Joppke) (1996) 提供了一份关于这个时期在美国的德国人和英国人的态度的有益的比较。

庭组织模式以及道德价值，简而言之，了解他们的文化，这些文化是有差异的，而且不能简单地被吸收或转化以适应现存的体制。这经常引起激烈的辩论，比如说是否让这些新来的移民聚居在这个国家的一个特区更为合适，在那里他们可以寻求彼此的支持，当然这也有导致社会的强迫聚居的危险，从而将他们和主流社会孤立开来并螺旋式的陷入贫穷的困境，这种困境已经降临在其他的少数民族的身上；又比如说是否该采取策略将这些难民分开，这样他们可以很快地被吸收和同化，但将他们从自己的群体孤立开来的后果是可能要冒这样的危险：留下心灵的创伤。这样的辩论很快引起了全社会关于国家应该在多大程度上保护和有力支持文化差异的讨论，问题不止如此，一旦肯定这种保护政策，是否鼓励由学校的课程来调适这种差异。

少数民族的权利问题开始——至少公民权利法案（civil rights legislation）在美国被通过之后——再次成为南方国家的基本问题，在那里民主原则若不是不存在的则是不稳定的，在北方国家这种情况也非常严重。举个例子来说，在美国，非常明显的是不仅仅黑人还有美国土著以及讲西班牙语的少数民族都是被歧视的对象。在澳大利亚，早就成为相关讨论主题的土著居民的处境问题逐渐成为讨论的热点问题。在英国，拥护威尔士（Wales）和苏格兰（Scotland）享有自治或独立地位的那些人的要求，早先被限制在边缘，而今也得到了认真的考虑。在加拿大，独立的政治地位问题意义更大，讲法语的魁北克的独立主义者基于使用法语是独立的文化认同的最显著的组成部

多元文化主义

分，制造了一个温和的有充分理由的独立事件。事实上，在加拿大的这些争论中所采取的立场，围绕多元文化主义的政治一哲学的维度，已经达致了目前为止最为明确和清晰的陈述（请参见泰勒 [Taylor] 1994；凯姆里卡 [Kymlicka] 1995；以及对于他们的观点的有趣的讨论，莱米 [Lamey] 1999）。

多元文化主义这个概念围绕少数民族权利的扩展过程中，女权运动已经提供了解决明显的社会不公的一个模式。然而，我们需要注意的是，在定性这个问题和制定需要做的事项的议程方面，女权运动和少数民族的维权行动之间在观念上有经常性的变动，而且他们之间没有类似的一致性。举个例子来说，双重意识是女权主义者从黑人作家 W. E. B. 杜包斯 (W. E. B Du Bois) (1868—1963) 那儿借用过来的概念，杜包斯用它来描述这样一种情形：美国黑人对他们自己有两种认知，一种起源于他们自己的群体和传统，另一种则源于他们所感受的大多数的白人是怎么对待他们的。作为这种双重意识的一个结果，他们的生活就好像是这两种意识之间的一种谈判，有时为了回应白人的注视，他们行为的方式符合白人的期望；而有时在相同的情况下，似乎又仅仅是为了维护自己的自尊。一些女权主义者认为女性也是以相同的方式回应男性的注视以及男性主导的文化。

倘若白人男性对女性的态度和对亚洲人以及加勒比黑人的态度具有相似性，那么，用不着奇怪的是，在 20 世纪 70 年代和 80 年代激进的争论中，女性和少数民族认为他们自己即使不是同一立场，那也是非常相似的，因此在机会平等、平权行

动 (affirmative action)、比例代表制 (proportionate representation) 和教育不平等等问题上有共同的语言。由于对少数民族来说, 要求政府承认和支持他们自己在其文化中所寄予的价值简直是危如累卵, 因此, “多元文化主义”这个词在上述的争论中, 有着非常尖锐的政治含义。另外, 当女权运动以同样的方式引起社会激烈的回应时, “多元文化主义”这个词亦是如此。现在两者都发现他们自己在争论中超越了政治正确性 (political correctness) 及其限制, 站到了同一阵线。然而, 要解决这些争执, 我们必须超越自己, 我们首先要暂停争论, 以便更详细地审视在过去的两个十年中, 关于多元文化主义的讨论为何变得如此尖锐并导致了目前的状况。与其抽象地展开讨论, 还不如从几个国家的经历中获得几个范例更为有用; 同时还要阐明多元文化主义成为争论的焦点的不同的政治、社会和经济背景, 这种回顾有助于揭示这个问题在世界范围内的普遍性。

让我们从日本开始, 这个国家通常被认为具有文化统一 (culturally uniform) 和民族同种 (ethnically homogenous)。当认识到日本文化的地域性差异譬如说大阪 (Osaka) 和东京 (Tokyo) 之间的差异时, 似乎大部分日本人都可能会否认在他们国家存在处于劣势的少数民族, 这种认识并非是对自己国家的错误的辩护, 而仅仅是因为上述事实被忽略了。少数民族的困境在公众的讨论中很少能浮出水面。然而无可置疑的是, 种族歧视的事实的确存在。它在公共和私人领域分别影响了日籍朝鲜人 (Korean - Japanese), 譬如决定了他们的职业前景、他们从小以来的友谊以及随之而来的其他事情, 譬如婚姻伴侣和家庭生活

多元文化主义

(希克斯 [Hicks] 1997)。日本的另外一个少数民族群体是部落民 (Burakumin)，他们起源于日本历史上很久以前就定居于此的职业专门化的群体，但是他们至今仍被视为地位低下的群体而区别于日本社会。并不是直接的身体或语言上的特征使他们区别于大多数人口，他们的定居地被限制在一个城镇或城市的某个特定地域，按照日本社会的风俗，当涉及结婚和就业时会询问调查个人的家庭背景，这样部落民的起源就会被大家知道并导致被社会排斥 (瓦格楚玛 [Wagatsuma] 1968)。在日本，关于少数民族权利的这些问题直至 20 世纪还在很大程度上被忽略了，但现在有些时候某些激烈的运动将其带入了公众关注的视野。然而，那时的运动有些停滞，一方面是由于在过去的三个十年中部落民面临的形势有所改善，另一方面是因为还不能确定，政府是采取进一步的措施以消除歧视还是仅仅希望事态继续发展而不是通过进一步的干预来改善形势 (尼尔利 [Neary] 1997)。

在中国，存在着一种对汉民族统治传统的强烈自豪感，关于多元文化主义和少数民族权利的讨论则存在着一种极具讽刺性的扭曲。在历史上，随着中华帝国的扩大，采取了各种各样的措施以把少数民族和他们的领土合并到中华民族。比如说，有时通过把中国文字引介到以前没有书面文字或者根本没有文字的地方，譬如被中国统治了几乎公元以来的第一个千年的越南 (Vietnam) 就是一个例子。在别的范例中，中国借助文字和语言同时推进 (菲茨杰拉德 [Fitzgerald] 1972)。在所有的情形中，他们试图建立帝国的官僚统治机构，汉族文化则被视为

少数民族应该向往的典型（霍克 [Hook] 1991）。数个世纪的汉族入侵、汉文化意识形态的优越感和主要由孙中山在 20 世纪塑造的民族同种（ethnic homogeneity）的神话（格拉德尼 [Gladney] 1999: 56）已经导致了这样的结果：就像现代化那样遍及 20 世纪的中国，少数民族只要可能，都企图冒充汉族以谋得优越的地位。但是，最近出现一个出乎预料的逆转：出现了汉人冒充少数民族的趋势（格拉德尼 [Gladney] 1997）。作为对没有分配足够的资源以提高少数民族的生活水平的指责的积极回应，中国政府已经为那些提出要求的少数民族制定了经济支持和特别优待的政策，引导资金流向这些群体。结果，先前要求成为汉人或以某种方式融入汉文化的那些人，现在正凭着他们自己的语言和历史传统来重新确认他们自己是文化上的少数民族（格拉德尼 [Gladney] 1991: 317）。

有人注意到印度也实行类似的原则，但是其情形被印度的世袭阶级或种族制度问题弄得很复杂，这些制度通常被视为印度身份的一种标识。独立至今，根据甘地的倡导，印度政府设法采取行动以促进贱民的福利，他们当中的一些人是非印度民族的部落民，通常被称为“不可接触”的阶层或部落，他们现在有了他们自己偏好的术语：达利特（Dalit，意指贱民）（甘地称他们为神的子女，上帝的孩子）。在他们当中，也有一些人在生活上仿效有较高地位的人，但同时维持着贱民和部落民的身份（辛哈 [Sinha] 1967: 103）。印度政府除了给这些群体一定的经济特权，还设法拓宽他们各种有利的机会，如今在高等教育领域还特地为他们留出了空间。但是，这些政策也引起

多元文化主义

了来自中产阶级的一些反响，他们叫嚷着反对他们认为的对他们的不公平的歧视，因为这些政策实施后，他们的子女无法赢得大学里的一席之地了。在一些例子里这似乎已经导致了某些群体重新定义他们自己的身份，这样政府可以把他们视为属于贱民的类别。^①

为了符合某种条件以谋求新的经济特权而重新定义或者重新主张某种特殊的文化认同，这种现象并不仅限于亚洲。譬如在澳大利亚，20世纪90年代中期以来，关于领土要求的争端方兴未艾，这些要求是土著社会基于文化权利提出来的，文化权利最近已经成为各种主张的基石（请参见凯恩 [Kane] 1997）。在加拿大，当地的印第安人团体最近成功地取得了捕鲸的传统权利，因此被豁免了捕鲸的禁令，即使他们的要求被环保组织否决，环保组织认为捕鲸从来不曾是这些本土印第安人的传统文化的要素。

在南美洲的许多国家，正在掀起一场声势浩大的运动，土著居民投身于为他们自己创造种族身份，这个过程被称为“种族进化（ethnogenesis）”（希尔 [Hill] 1996），在其他一些国家，他们还有效地动员自己这个群体去赢得政府的实质性让步和提出在国内实现民族自治（national autonomy）的现实要求。许多这种新的主张的推动力，源自一种他们在殖民过程中曾经体验到的强烈的历史意识（historical consciousness），这种意识进一

^① 请参见帕金（Parkin）（2000：54—7），他出色地概述了桑塔尔人（Santal）（东印度一个庞大的族群）为什么要采取这种狡猾的策略。

步受到了哥伦比亚大航海发现 500 周年所包含的象征意义的激励。在这种背景下，惠顿（Whitten）（1996）描述了厄瓜多尔（Ecuador）的土著造反运动不仅影响了土著居民自己的意识形态，也影响了白种人对他们的要求的反应。从南美洲范例的讨论中出现的一个要点是当地居民的行动方式，由于全球化和通讯技术的传播，不仅能把国内的其他群体和土著居民运动世界范围的积极参与者连接起来，而且使得他们共有一套关于人权的明确的术语，这套术语构造了他们的需求。这给予了他们一个富有意义的国际间的信任，同时，也确保了来自全世界的人权行动主义者同情的回应。

然而，除了这些土著民族的特殊权利和合法权利的问题，在一些国家譬如美国、英国和法国已经出现另外一系列根深蒂固的和范围宽广的讨论，这些讨论沿着不同的方向拓展了对多元文化主义的讨论。虽然正如我们所看到的，这些讨论有着直接的政治和社会的维度，但重要的是承认它们衍生于关于欧洲民族传统的基础和原则的哲学讨论。我们观察到，现在定居在北方各州的大部分移民，他们的宗教和道德信条除了基督教的来源外，还源自启蒙运动的理念，受这点启发，我们讨论的出发点应该是：西方的自由理念在多大程度上来源于所有公民必须遵守的价值的共同核心，这些自由理念在多大程度上能成为关于公平分配的争执的最后仲裁？

自由主义（Liberalism）的信条是宽容和对与生俱来的自由——言论自由、信仰自由、法律面前人人平等——的本质认同，以及评价其它信仰时明显的中立，至少对待自由主义本身

多元文化主义

时是如此。特别涉及到非西方文化时，文化相对主义（cultural relativism）的原则使得这种中立的姿态似乎达到了其颠峰，文化相对主义相信没有任何一种文化比其它文化更为优秀，也不存在一种超然的标准可以证明这样一种正当性：可以把自己的标准强加于其它文化。然而，这个原则也引发了一个典型的自由的悖论，正如欧内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）（1995）以及自由主义的伟大战士以赛亚·柏林（Isaiah Berlin），从来不知疲惫地以极大的热情和各种形式所指出的：如果并不存在超然的价值，那么自由的价值本身也不是超然的，如果自由的价值并非超然的，那么我们就没有理由非得接受将宽容和相对主义作为一种首要的善（good），如果这是一个事实，那么我们可以拒斥宽容；但自由主义坚持我们应当接受宽容，因此自由主义违反它自己的基本原则。然而，要以这种白纸黑字式的简单的方式展开讨论是很难公平对待其复杂性的，看来花言巧语要远胜于实质性的讨论——唉，一个实在太倾向于盖尔纳（Gellner）的趋势——各种著作可谓汗牛充栋，都想证明自由传统远比这个观点所想认可的更值得考虑。

尽管如此，甚至在自由主义的坚决的拥护者当中，对宽容的限度也存在不同意见，在过去的20年，关于多元文化主义的讨论所呈现出来的特征没有比这些更为明显的。自由主义的战士比克休·帕雷克（Bhikhu Parekh）（1994）令人信服地指出了争论的焦点：自由主义的普遍形式在其从密尔（Mill）到罗尔斯（Rawls）的传统的源流中得到了反复的阐释，但自由主义却未能理解西方的价值对自己影响有多深，而这些价值是非

西方文化的宽容意识的有效派生形式。帕雷克的观点恐怕是过于简单了，我们稍后将对此展开详细地思考，但是如果我们能简要地观察一下最近屡屡引起公众注意的颇有争议的涉及多元文化主义的事件以及帕雷克著书反对它的背景，我们也许就能理解他的立场。

1987年斯坦福大学（Stanford University）校务委员会作出一个决定，学士课程里的一个核心科目名著导读的用书必须加以改变，要求能反映世界范围的文化而不再仅仅限于西方经典（古德曼 [Gutmann] 1994: 13 – 15），这马上引起了强烈的抗议。有两个直接相关的理由被提出来：首先，是否存在另外一些文化传统和西方文化一样丰富和深奥而因此值得研究；第二，即使存在这些文化传统，对于那些学习和定居在美国的人们来说，让他们自己去熟悉西方传统之外的其他传统难道是一种义务，因为一个传统是你所选择定居的国家的文化、社会、政治和经济组织的基础。第一个理由在索尔·贝洛（Saul Bellow）的一篇评论得到了最为简洁的表达，大意是当某个传统可以被展示时，祖鲁人（Zulus）已经创作出了可以和托尔斯泰的著作相媲美的作品。这个狂妄的评论，可以让熟悉英国在印度的统治史的人们想起 1835 年的《麦考利教育备忘录》（Macaulay's Minute on Education），文中论及采取有助于印度的适当的教育政策时，麦考利（Macaulay）表示：“一个像样的欧洲图书馆的书架上惟一有价值的东西就是全部的印度和阿拉伯本国的文学著作”（布朗 [Brown] 1985: 75）。

第二种反对的理由证明了人群中某些人隔代遗传的恐惧，

多元文化主义

他们担心斯坦福关于课程体系的争论仅仅是美国价值受到移民腐蚀的一个例证，这些移民不像他们历史上的祖先，他们希望破坏美国民主的基本原则。反对者们主张政府对这些新来的移民作一些让步，譬如通过平权行动、定额职位（quota places）等赋予他们一些特权，也可以实行允许少数民族语言作为学校的教学用语等政策，甚至可以走得更远。虽然为了正义和代表弱势群体诸如女性、同性恋者、黑人、劣势种族群体的成员的利益，一些政治理由非常充分的行动已经展开了，但是采取的这些行动现在业已非常的极端，离“政治正确性”也越来越远了。关于少数民族，对他们的对手来说，对政治正确性的抨击以及潜在的对非西方文化传统的完整性和价值的批判，仅仅揭示了西方自由主义的反自由主义（illiberalism）。在后续讨论中，公共政策问题最让那些当时参加公众讨论的人们担忧（讨论还在继续，势头亦未减弱），但是在很大程度上，与分配的正义和少数民族权利理论相关的哲学原则从根本上影响了公共政策的决定，对此凯姆里卡（Kymlicka）（1995）曾做了很好的概括，然而现在这种情况正面临新的危机。

在法国，晚至 1968 年他们的社会科学家才认为问题并没有像世界上其它地方那么严重（拉威 [Raveau] 1968: 269），虽然他们已经遭遇了不同的情况，但是类似的讨论正在展开（温登 [Wenden] 1991；格里洛 [Grillo] 1998: 181 - 7；也可参见弗伦克兹 [Ferenczi] 著作中有益的概述 1995）。根据吉恩·玛丽·勒班 [Jean - marie Le pen] 的指引，考察来自前法国非洲殖民地的穆斯林移民过去 20 多年来的生存状况，我们就会

接受这样的观点：历届法国政府所偏好的强制同化的政策是多么的不公平。人们不应该被强迫放弃他们的文化传统和宗教责任。这样就远离了和政府左派的自由主义反对者们共同分享权利的理由，于是他们就有了分歧。勒班说，如果新来的移民希望保持独立和维持区别于多数人口的身份，他们是会被允许的。然而，出于同样的原因，如果多数人口希望和新来移民的传统（因为这些传统和他们的毫无共同之处）毫无瓜葛的话，那么仅仅凭这一点，主流文化就不应该被强迫去融合和调和其它文化。换句话说，勒班在这里建议的文化隔离（cultural apartheid）应该有少数民族聚居区这样的物理形式。据勒班考察，这样的安排反映了彼此对其他文化的不尊重。这是一种彻底的认同政治（politics of recognition）。但是，这当然不是一种值得敬重的政治，关于如何规定一套可以接受的公平的惯例和原则，对这个问题戈耳迪式（Gordian）的解决方法反映了一种令人担忧的褊狭：令人遗憾地想设法去赢得法国讲阿拉伯语的知识分子的支持。

在英国也是如此，人们不能习惯来自南亚的大量穆斯林移民在英格兰北部和内陆城市的存在，这加剧了关于多元文化主义的争论。世人皆知的拉什迪事件（The Rushdie Affair），可能是最为有案可稽的公众对抗的范例，这种对抗在很大程度上是由于传媒的鼓吹。伊朗法庭（the Iranian fatwa）宣告萨尔曼·拉什迪（Salman Rushdie）死刑，因为拉什迪在其小说《撒旦诗篇》（*The Satanic Verses*）中侮辱了伊斯兰教（Islam），可以理解这个判决激起了自由主义观点的强烈抗议。但是在展开的后续

多元文化主义

的讨论中，伊斯兰教本身而不是法庭的裁决更多地成为英国自由主义观点批判的目标，而且根据格雷戈里·巴特森（Gregory Bateson）对事件经过的描述，就像“分裂创始”（schismogenesis）的过程一样，许多相关的问题很快又成为下一个批判的目标，站在各自的立场上，双方都通过面对面的交锋强调对方反对的己方立场的基础，穆斯林教徒们甚至自由主义者发现他们自己被自由新闻界的好战分子诋毁了。自 1991 年期间讨论达到高潮，然后就趋向平静了，但是自由新闻界一直对文化习惯保持足够的警惕，只要违反他们认为的英国文化的规范，譬如典礼上对动物的屠杀、亚洲人们奉行的族长的权力以及使儿童失学的事实都会促使他们对印度的次大陆（sub - continent）家庭进行调查。

对这些传媒报导的问题的论战可谓是昙花一现，并未像美国、加拿大讨论少数民族权利等问题时，对学术讨论也产生了相当的影响。在英国，成为自由主义者和激进主义者关注的辩论焦点的，是类似于代表制和言论自由的问题而非文化的生活方式的问题。在美国和英国，甚至在英国和法国之间存在着差异，其原因似乎源自英国的知识分子和美国或法国的知识分子相比，对非西方的文化相对不够重视。因此，对于阶层歧视、性别歧视和种族歧视等未能进入关于公正和平等的公众讨论的问题，虽然自由主义者也非常熟悉，但是他们不太确信其深层的文化背景：除了他们声称的，他们最好的论友中没有一个是穆斯林教徒。作为批评立足点的文化相对主义，结果在英国得不到和其它地方相同的优势。

让我们循着上文提到的英国的例子和英国所揭示的经历来回顾一下这一章。我们做这样简要的有选择的回顾的目的，是想揭示“多元文化主义”这个词的发展流变，以及除了一直作为一个描述性的词语（比如英国如今是一个多元文化的社会）之外，现在这个词何以频繁地被论战者及其对手们用来指称关于全球社会未来的一种哲学的和政治的立场。对多元文化主义的反对者们来说，多元文化主义的鼓吹者们，受文化相对主义的极端形式和后现代主义者（postmodernist）拒斥绝对立场的影响，他们似乎是准备期待着无政府主义混乱（anarchic chaos）和知识分子麻木（intellectual paralysis）的将来，他们已经放弃了知识分子的武器——理性，它曾被用来反抗野蛮人的行径。至于多元文化主义的卫士们，他们分裂成两个阵营——一伙人主张对其他传统开放，并拒斥现行的这种向文化相对主义投降的方法；另一伙人则主张推进一种更具扩张性的多元文化主义，在这里，多元文化主义被当作一个尖锐的分析工具，利用这个工具我们可以探究国内权力的非均衡性。

正如我们所看到的，引起讨论的这个特殊的问题在世界各国各不相同，每个国家也都赋予了其迥然不同的人口统计学的和历史的背景，这些背景造就了各个国家的不同品性。政治、经济、文化和宗教问题在他们掌握的各个国家的公众意识里都截然不同。然而，也有很多问题不止是一个国家的普通经历，本书的章节结构就是要反映这一点。

第一章提出 20 世纪的民族主义问题，并探究在多大程度上多元文化主义已经被认为是民族形成（national formation）和

多元文化主义

创建民族共同体的一种威胁或者是一种贡献。

第二章讨论了其他文化如何通过一个国家的传媒占领大众消费，以及一个国家如何通过在教育领域内的直接干预，从而设法用自己的观点强加给应当如何描述其他文化的问题。这一章的中心是全面的批评（人类学家惟一希望的方式），无论哪一个国家，我们描述其他文化的方式上有一个趋势：使其具体化和扼要化，从来都将其描绘成静止的和亘古不变的形象，并对那些意识到自己属于这些文化的人们具有始终如一的影响。对于这一点，没有哪个领域能比宗教表现的更为清楚，它应当像其他社会想象一样，被放在一个恰当的解释性的背景里，从而为大家正确理解。

第三章提出了一个明显的悖论，某些时候当世界似乎呈现出衰退的景象时，我们会得到告诫——这一点为那些后来撤回了其言论的人们所公然承认——历史的末日快要来到了，而各具特色的文化传统在力量上依然在成长、日益强大并在政治进程中能够发挥杠杆的作用。

第四章在对文化影响力的传播特质作了初步的评论之后，追溯了最近几次在英国和美国对定居的移民如何回应的历史，显示了为解决在一个明显趋同的时代的差异性的悖论已经做了很大的努力。

最后，对术语学的问题作了简单的总结性的回答，回顾了“多元文化主义”这个概念——一方面应用于个人和他们的生活方式，另一方面应用于民族和政府——所包含的不同的价值，并以一个警示性的评论作为结束：“文化”这个词当它被

用来意指一套有界限的明确的特性时，凸显了其不确定性，而这些特性却被宣称为民族认同的核心。并就我们应该如何理解文化变迁（cultural change）的本质和如何理解“多元文化主义”概念所包含的深意提出了一些建议。

编辑启事

从我们角度看，出版业的目的可以简约为一句话：让更多的人分享有价值的思想。所以，我们不仅坚持一贯的主推严肃学术作品的出版宗旨，而且，在将来的岁月里，更会奉此为圭臬，倾力推介品质优良的学术著作，以促动中国的学术繁荣和人文复兴。

不过，由于我们的学养和视野的局限，常常会犯遗珠于外、奉蔽为珍的错误，以致贻笑大方。所以，我们非常希望获得知识界的援手，也企盼得到真知灼见者的棒喝。如果各位读友有具价值的学术作品的选题，或者建议（当然更欢迎直言不讳的批评），甚至只是一些闪光的想法，请不要吝惜，提供出来与我们一起共享，（一经我们采用，提出者将获得我们赠送的数量不等的学术图书，书目见附录）一齐推动中国的学术出版事业的进步。

同时，我们经常接到一些读友的反映，说有些书难以买到。所以，我们开通了学术图书的直销渠道，各位读友可以任意购买附录中开列的图书。购买方法是：通过我们直销通道，请读友将需要的图书书目告诉我们，我们会立即回复告知是否有存余。如果有存余，请购买者将书款汇给我们并告知邮寄地址，我们接到书款后，立即安排邮寄和开具收据发票。凡购买我们图书者，均免除邮寄费用。一次性购买图书金额在 40 元人民币以上者（含 40 元），将享受 75 折优惠，同时免除邮寄费用。

建议通道：

联系人：崔文辉

电话：0431 - 5378029

e-mail: cui1209@sina.com

通信地址：中国长春市人民大街 7548 号 吉林人民出版社
学术著作出版公司

邮编：130022

直销通道：

联系人：崔凯

电话：0431 - 5378030

e-mail: cuikai1502@163.com

通信（汇款）地址：中国长春市人民大街 7548 号吉林人民
出版社学术著作出版公司

邮编：130022

吉林人民出版社学术著作出版公司全体同仁 敬启

目 录

导言 1

第一章 民族主义和多元文化主义 1

第二章 教育、宗教和传媒 38

第三章 文化多样性和全球统一性 67

第四章 历史视野中的多元文化主义 89

结论 113

参考书目 120

译者后记 133

第一章 民族主义和多元文化主义

多元文化主义和民族主义（nationalism）可能没有固有的联系，但是颇为清楚的事实是，在 20 世纪它们至少已经尴尬而危险地纠缠在一起了。强调这一点通常意味着和他者联系的重要性的削弱。在主流的术语中和考虑到例外，世界的大部分地区民族主义显然在上半个世纪更富有意义：在说服和动员一个民族的人们去反对其他民族，或者在被殖民的背景下，驱逐国内那些在不久以前用军队征服了他们并掌握了他们命运的统治者们的确是有用处的。也仅仅在二战之后和 20 世纪 50 年代的民主化进程中，多元文化主义开始在亚洲、欧洲和美国产生影响：民族界限——也有一些批判性的异议——似乎或多或少有所调整，而且没有政治和经济的威胁，许多国家都开始关注维持政治稳定和促进经济发展。从这些世界性的经验中我们可以归纳出一些发展路径，对民族主义的诉求看来仅仅是被一些政治团体用作暂时的权宜之计，譬如被政府、政党、行动团体等用来制造民族团结的感情基础，而一旦这个民族已经形成了，

多元文化主义

战争已经打赢了，外国统治者已经被驱逐了，那么，国内的人们——各团体、各阶层、各宗教和种族组织（ethnic associations）就开始寻找构成他们的认同和自尊的源泉的新的焦点。

然而，虽然我们可以提出这样的论点，即把在民族主义和多元文化主义之间的摇摆描述成一个普通的政治现象，但是我们需要避免得出一个轻易的结论：这种摇摆的节奏在任何一个地方都是相同的。事实上恰恰相反。造成 20 世纪民族主义等概念的全球传播和摄取的，除了各种各样的政治团体外，还有个别国家历史上特殊的先驱者，这些先驱者不仅仅一直决定着该国后续社会政治发展的形式和结构——譬如政治组织的特征——还决定着它们的方向和力量即民族竞争的目标。

无论怎么理解，民族主义和多元文化主义的纠结受到了亚洲、欧洲和美洲这三个大陆最近的经历和马来西亚、德国和美国的例子的检验。结合美国的例子，我们可以看到，每一个国家的新近的移民都提高了作为国内移民的自我意识，他们通过合法的途径要求得到当局的承认，从而把对多元文化主义的讨论推上了公共的舞台。但是，在每一个范例中，一个国家的特殊的社会和经济背景导致了采取各不相同的政策，来协调民族统一（national unity）和多元文化的多样性之间明显的竞争性的要求。

在殖民时期，特别是 1874—1957 年之间，在弗尼瓦尔（Furnivall）的著作（1948）发表以后，马来西亚成为知名的多元社会的典型，确切地说，这个社会是一个：

人群的混合——他们混合而不是联合在一起。每个群体坚守自己的宗教、自己的文化和语言、自己的理念和习惯。只有在市场买卖东西时，他们才以个体的身份接触。这是一个在同一的政治共同体（political unit）内的多元社会，分成不同的群体并肩生活。

（弗尼瓦尔 1948：304）

当英国首先在马来半岛（Malay peninsula）建立了一个重要的军事特区时，他们发现这不是一个国家，而是数量众多的各自独立的马来各州，每个州都由穆斯林统治者领导。这些州的人口由土著居民和当地的马来人组成，土著居民依然维持着在丛林中群猎的生活方式，而马来人其数量正在持续地增长，来自爪哇（Java）和苏门答腊（Sumatra）的移民毫无困难地就和他们结合融合在一起。另外，特别是在西海岸那些被认为是英属海峡殖民地（the Straits Settlements）的槟榔屿（Penang）、马六甲海峡（Malacca）和新加坡（Singapore），存在大量的来自阿拉伯、印度和中国的贸易团体，他们尽管偶尔和本土的马来居民通婚并采用他们的穿着和饮食习惯，但是他们仍然保留着以语言、宗教习惯和家族安排为中心的与众不同的文化形态。

马来西亚的自然资源特别是橡胶（巴西通过英国皇家植物园（Brazil via Kew Gardens）做了成功的介绍）和锡等都得到了非常有计划的开采，为了充分利用这个时机所创造的有利的国际环境，从20世纪早期开始，英国在不同程度上开始改善该

多元文化主义

地区的政治管理机构，把各个州的单独安排置于一个共同的主题之下，就这样开始进入了建立国家的胚胎期。现在我们发现，他们同时还在不同的族群中建立了互补的劳工分工制度。马来人从事稻米的生产和小量橡胶的生产经营，并成为农业发展的支柱。大型的橡胶生产则被外国公司所拥有和控制，从南印度招募来的印度劳工为他们工作。而中国人，一直被鼓励相对大量地生产青霉素，现在已经成功地开始运营，通过提供零售和满足服务以及一些熟练工，他们热衷于发展城市社区和商业中心。在已经被纳入政府体系并被赋予了一定教育特权的马来统治者的部分成员的支持下，英国殖民地官员控制了政府和管理机构的事务。这种功能上互补的体系所带来的结果是，不同居住区和不同的职业群体保持了其自然的和社会的独立性，并遵循着不同的教育制度。由于深刻的语言的差异，使得他们彼此之间只有表面上的交往。正如弗尼瓦尔（Furnivall）所特别论及的，他们惟一能走到一起的地方是他们交换产品的市场，但依然保持独立。

这种类型的殖民地居民的种族隔离，是那个时候殖民地内相对普遍的一种现象。惟一值得思考的是东非的情况，在那儿，南非人扮演了在马来西亚的中国人或者定居在太平洋其他岛屿上的移民所扮演的角色。是什么造就了马来西亚？一个堪称典范的事实是这样一种显而易见的方式，即创造了多元主义并很好地维持到殖民地时期之后。假设每个群体都被鼓励各扫门前雪，而且特别是事实上占多数的马来人口被限定在农村地区，在那儿他们依然在很大程度上忽略了国家整体发展的形

象，把发展孤立于世界舞台，那么，毫无怀疑的是，怀着对阿拉伯和中国贸易者的怨恨，民族主义者的情感发展缓慢。事实上，仅在第二次世界大战之后，即当英国人宣布非殖民化计划，提倡本地马来人和移民群体享有平等的权利时，一种有影响的民族主义才得以形成。就是这个时候，受过英国教育的马来统治者接受和养成了马来小农阶级的种族认同感。然而，20世纪50年代后期，当独立最终到来时，殖民时期确立的多元主义的体系（the pluralist system）完整地保留下来，只是多了对马来人在国内的特权地位的捍卫。

在约稍多于十年的一段时期内，在地区性政治动荡的背景下新的民族国家得以确立，冷战达到颠峰并在东南亚及世界的其他地区猛烈展开，政治力量被导向确保国家稳定。马来民族的版图得以扩大，包括了前殖民地沙捞越（Sarawak）和婆罗洲（Borneo）的沙巴（Sabah）（但是新加坡依然特立独行），并重新命名为马来西亚。然而1969年5月13日，随着马来西亚与一些周边国家对抗的结束和东南亚国家联盟（South East Asian Nations）（ASEAN）的成立，政治选举之后种族冲突（race riots）在吉隆坡迅即爆发，而且显而易见的是，所谓的对国内各个族群的和平安排掩盖了彼此之间根深蒂固的仇恨。虽然多元文化主义这个词本身尚未被使用，但支持国家统一的要求赖以产生的客观因素的缺乏，使得不得不采取措施来承认和处理多元文化主义引起的潜在的分裂的威胁。对这个事件的处理，给具有强烈的家长制国家（paternalist state）色彩的政治工

多元文化主义

程提供了有益的借鉴。^①

实际上对这个问题的应对可分为两个阶段，1969 年到 1984 年和 1984 年至今，两个阶段之间的划分并非巧合，它是由处于权力攀升期的马来西亚现任总理马哈蒂尔·宾·穆罕默德（Mahathir bin Mohamad）划分的。（想了解所采取的政策细节，请参见利姆（Lim）1985。）首先，依据种族区分形成的各政党在统治上的联合过程中，庞大的马来人政党 UMNO 掌握了统治地位，并认识到必须做点什么来纠正马来人经历的在经济上的劣势。虽然形势还跟过去一样，但在一些国家发现一种奇怪的逆转，在这些国家少数民族劳工处于不利地位而必须采取积极的行动来维护自己的利益，然而非常普遍的是，正是在上述的前殖民地国家有目的的构建了多元主义的体系。这对于马来西亚的中国人来说可能是幸运的，至少与在马来西亚的类似人群譬如乌干达人（Uganda）、缅甸人（Burma）和越南人（Vietnam）相比是幸运的，因为从事贸易的这些少数民族被驱逐了，他们的财产也被没收了。中国人在马来西亚 800 万人口中所占的 35%—40% 的百分比，使得他们能保证得到任何授予马来西亚人的涉及教育和经济的特权所带来的特殊的优惠，他们的政治地位相对稳定，政府倡导的新经济政策虽然不能使他们完

^① 在这一点上，为了更好地和西方民主进行比较，我本想用“亚洲民主（Asian democracy）”代替“家长制国家（paternalist state）”，但很快放弃了这种想法，因为这样做恰恰成为那种简单地概括亚洲和西方经验的行径的牺牲品，这是我素来极力反对的。马来西亚和其它亚洲国家的差异与某个西方国家和其它国家的差异是不相上下的。

全满意，他们至少还能忍受。但是，除了进行简单的经济调整外，政府部门还开始竭力设法创建与众不同的马来西亚文化，先前他们仅仅是挂在口头而已。

创建民族文化认同的政策具有两面性。在消极方面，一种认同的文化表达将会遭致非马来人的反对而增加困难，譬如为了争取相应的戏剧表演的许可而阻碍了和中国的联合。在积极的方面，政府投资以提升马来艺术和技艺，鼓舞了文学杂志的出版，设立竞赛和文学奖项，努力开展博物馆和文化展览的工作，筹划了一定数量的一流盛会，简而言之，在类似的现象在北方普及之前创造了传统产业的辉煌。在相对短暂的时期内，马来西亚呈现了一种令人瞩目的精彩纷呈的马来西亚文化，本质上源自马来而且被马来人所认同。如果说所有的这些都像是马来民族的表面上的装饰门面，而马来政府准备采取更切实的行动来迎合马来人的看法，譬如建造清真寺和设立马来西亚民族大学，早期仅仅招收马来学生。采取的有关文化的、最有意义的、并且在全国范围内的引起反响的措施是宣布马来西亚语（实际上是马来语）为官方语言，使得无论是教育系统还是政府办公室，用马来语代替无处不在的英语成为义不容辞的义务。在此之前，尽管有推行马来西亚语的运动，英语还是成为跨越种族界限的用于交流的语言。

这种为试图达致一种共同的马来西亚文化的理念而采取的软硬兼施的方法，已经和其它地区发生的事件产生了回应。确切地说，新加坡的李光耀（Lee Kuan Yew）在那个时候不仅设法提升新加坡人认同的观念，而且批判有些人将新加坡人看作

多元文化主义

中国人。这两个国家都试图建立一套与众不同的文化标志，凭此其国民能够认同他们自己是特定的马来西亚人或者新加坡人。然而，新加坡将其民族认同与一套简化的亚洲或有时是儒家价值相联系，与之相反的是，马来西亚更加强调种族和谐而非伦理价值。

当1981年马哈蒂尔出任总理时，少数民族之间的暴乱已经消退了，虽然当地人们私下的议论在某种程度上还是显示了对其他民族的蔑视，但是在公共场合还是表现了足够的宽容，特别在学生当中对彼此的文化生活方式持一种新的健康的态度。故而，虽然私下不同群体之间可能几乎不存在共生关系(commensality)，但是在公众聚集的地方，譬如在官方的庆典甚至根据日历的主要节日的场合——譬如开斋节(the end of Ramadan)、圣诞节、中国春节(Chinese New Year)——民族之间殷勤好客的传统得到了发扬。看来出于国际宣传的目的而拥有一种民族的共同文化的意义一旦得到普遍地认可，那么在一定程度上展示本土民族的文化就能够被容忍。宗教仪式的庆典尤为无伤大雅，因为节日还可能有演变为那种公众认同的胜利庆典，这在1969年的选举的胜利挺进中大家都曾有目共睹。

马哈蒂尔就职之后，其施政的焦点从国内转向国外。马来西亚如今已经完全融入新的世界经济秩序，正与其处于地域经济腾飞(tiger economies)中的邻国竞争以吸引全球资本的青睐，并采取了进一步的努力欲使马来西亚人确信，保持经济的地方性特征毫无裨益，他们所作的一切都想获得人们对马来西亚的现代化的认可。为了证明这种趋势的转变，以新的金融城

第一章 民族主义和多元文化主义

市和地区最先进的信息技术设备为基础，大量的资金正被投入到具有国家声望的项目，譬如国家汽车项目（宝腾·萨加（the Proton Saga））、受到国际认可的新大桥项目、新堤坝项目和最近的豪华的新机场的建设等。思忖这些发展，马来西亚人有时候觉得，他们在国家中的地位得到认可这一来自不易的胜利都在这个的进程中成为牺牲品：他们的特权已越来越少，譬如马哈蒂尔曾说过英语作为高等教育的教学语言可能正被再度引入。虽然为了平衡，马哈蒂尔能不惜经济代价以支持所谓的马来西亚人的真正事业，但是一些权威的评论家很少能像我一样积极回应马哈蒂尔的创新（乔摩 [Jomo] 1989：36—41）。

在马哈蒂尔的设想中，2020 年国家统一之时，马来西亚会成为世界主要的工业国之一，那么，多元文化主义带来的后果是什么呢？首先，如果我们把这个术语的涵义限定于与不同的族群共存，即每个族群都有自己的文化生活方式，那么，马来西亚至少和它的主要城市一样，有着一个繁荣的多元文化的社会的所有特征。印度人、中国人、马来西亚人、欧洲人、亚洲人和脱离原来国籍的白种人，男人、女人、孩子都一样，各自以其对穿着的选择来证明他们的种族区分和对世界潮流的偏好，却很容易地围绕吉隆坡引人注目的大型购物中心活动在一起，不再迷恋相同的店面和习惯吃外卖的相同的比萨或炸鸡。全街区的种族划分和职业之间的关系使得经济分配更容易达成共识。书店和服装店，虽然雇佣所有群体的代表，但是印度职员在高级职位上的优势以及商店本身的命名暗示了他们属于马来西亚籍印度人（Indian - Malaysians）。相反的是，由于同样的

多元文化主义

表征，许多大型的零售商店却明显的在马来西亚籍华人（Chinese - Malaysian）的掌控中。餐馆都有他们自己族群的顾客，例外的是在印度穆斯林的餐馆里可以看见一些马来西亚人。电影院播放的大多是西方的影片，但是在影碟店和音乐店你可以发现多种选择，它反映了不同群体对不同的音乐风格和舞台表演的偏好，这些偏好符合他们的母语及其关联着的传统。有时候当地清真寺的广播会号召祈祷者和男人们身穿布裙、携带祈祷用的垫子慢慢地向清真寺行进，他们漫步走过卖五彩花环的印度小店，这些花环用芬芳的鲜花编成，用于在家里或在寺庙里的神祠上作私人礼拜。那些熟悉的印度诸神的画像和贴画，在世界上只要有印度居民的地方就能发现它的存在和销售。华人商铺也迎合华人社区的宗教需要，出售蜡烛和所有尺寸的神像贴画以及各种配套的用具，譬如刻着中国的表意文字的幸运结、纸糊的红包和中国风俗中丧葬仪式上非常重要的纸偶等。所有的所见、所闻、所听，都被马来西亚人理所当然地认为构成了他们熟悉的日常生活的事实，并作为自由散漫的多元文化主义的丰富的证据而撞击着观察者的思维，其背景是充满活力的成功的现代经济，而这一点是其它国家所只能奢望的。

然而当狡猾的观察者询及新加坡的类似景象时，她有充分的理由暂停观察去追问：在这个事件中，表象是否掩盖了这样一个事实，即威权主义国家（authoritarian state）非常小心地控制表达种族认同和发表不同的政治观点的限度（要想了解这种控制的细节，请参见萧氏（Seow）1994）。在某种程度上，她可能怀疑，多元文化主义是否是一个国家的政治理念支撑着的

一个政治方案？我们无法直接回答这个问题，我们也无法将其放入其它地方看似类似的讨论的框架中，因为这些讨论乍看之下似乎类似而事实上却有差别。然而，这种谨慎本身似乎更是一种巧妙的借口，为本质上的特殊论（*particularisms*）辩护的一个前言。我们知道，没有一个政治家愿意表里不一的主张将亚洲价值放在所谓普世价值的框架内加以衡量与评价，并以此寻求转移对不确定政治的批判。但是，这里争论的差异在于，对作为历史环境不断变化的动力的文化本质主义（*cultural essentialism*）的理解并不很深，而且对有关多元文化主义的争论的观察仍然太过短暂，以及为了有利于树立他们的命题具有普遍适应性的信心而太局限于人类学的范畴。多元文化主义当其作为一个术语来识别和分析多元社会的特征时，它最多是一个具有启示意义的概念，用以检验在不同国家那些适当地公开了个人和群体从政府和社会寻求资源的对比性利益的情况的真实性。把这个警示放在心中，然后，让我们回过头来看看马来西亚的多元文化主义的与众不同的特征。

我们要处理的第一个问题是，不管是在马来西亚语采用的语音学形式中还是在译文中，用来表述多元文化主义的术语的缺失。术语缺失一方面是因为它可能很难翻译——也许 *pancabudaya* 这个词能比较精确地表述——另一方面是因为可以容纳这个术语的智识和学术的背景并不存在。诸如 *pasca - penjajahan*、后殖民主义这些可比较的术语，只不过是马来西亚知识分子的术语体系里的很少的一部分，而且诸如爱德华·赛义德（Edward Said）和塞缪尔·亨廷顿（Samuel Huntington）

多元文化主义

(1993) 这样的著者的思维方式更接近于学者、政治家和新闻记者。术语缺失的原因似乎更可能在于这样一个事实，即英语中创造的新词——像过去一样设计，以反映已经变化了的环境和对正在应付移民社区的膨胀以及相应的关于权利的讨论的展开的北方国家的认识——并没有解决像马来西亚这样的国家从早期就已解决的问题。换句话说，新旧术语之间并未完成交替，多元主义 (pluralism) 尚未被多元文化主义 (multiculturalism) 所代替。

在马来西亚，基于马来人 (bumiputera, 意指本土的、土生土长的) 和非马来人的两分法 (dichotomy) 的讨论正在展开并已经持续一些时间。首先，在第一阶段，作为马来人、土著猎人和拾荒者、马来西亚东部的本土居民，他们所拥有的权利并未赋予外来移民，尽管对这个问题的开放性讨论被禁止了，但是 1969 年以后的一段时期内马来人的特权激怒了非马来人群体，并采取了积极的行动。其次，在后马哈蒂尔时期，当平权行动的效果开始显现，以及受过良好教育的马来中产阶级的势力在国家的政治经济生活中得以完全确立时，马来人和非马来人的两分法虽然尚未一起消失，但是似乎也意味着走向衰落。我们所看到的發生的事实，部分地是马哈蒂尔自己所强调的马来西亚人要超越自己的结果，但是在很大程度上，它是导

致了重新规定目标和雄心的全面繁荣的新经济形势的产物。^①过去马来西亚人所拥有的马来人身份的象征被简单地废除了，以支撑意识形态的价值。这样做有各种各样的理由，而且理由很复杂，限于篇幅这儿就无法展开了，但是新的焦点在于伊斯兰的观念，以及随之产生的除了一小群学术团体外关于马来西亚新近历史的讨论的放弃（沃特森 [Watson] 1996a）。

与这种背离马来人的论调相应的是，在超越国家的更大的群体中出现了一个新的倾向。首先，鉴于宗教等共同的理由，马来西亚人和东盟的其它国家的公民被鼓励去分享一种共同的使命感，譬如他们有东盟青年论坛（ASEAN youth forums）、文化集会以及体育赛事等。另外从 1997 年开始，他们业已试图将市民社会（civil society）的概念引入马来西亚社会，市民社会在马来语中称为“*Masyarakat Madani*”，这个运动很大程度上是由政府主导的而不是由独立的智性讨论推进的。然而，与这些意识形态政策的发展相一致，以及明显地与之相连的是，马来西亚的劳工状况发生了戏剧性的变化——如今严重依赖于来自印度、菲律宾和孟加拉国的移民劳工——这种状况制造了国内其它怨恨情绪的来源，这令人担忧地回忆起发生在世界其它地区的反对外来劳工的排外情绪。尽管其它地区的民权组织至少允许自由发表对隔离营和强制驱逐的意见，而在马来西亚

① 有些论者（利姆 [lim] 1985: 269；诺尼宁 [Nonini] 1997: 207）认为，虽然马来人认同的观念业已得到巩固，但是在部分华人当中由于无法推进他们的文化传统而心怀怨恨。对这个观点我不以为然，并认为马哈蒂尔部分地恢复英语为高等教育的教学语言的做法已经平息了中国人不同于部分马来人的意见。

多元文化主义

的讨论却无声无息。这是对似乎快要呈现出来的更大的开放的激烈反应的一个征兆，而就在我写作的时候，对开创了 *Masyarakat Madani* 这个概念负责任的前代总理安华·依布拉欣 (*Anwar Ibrahim*)，目前正因为捏造对许多人的指控而接受审讯，而同时在另外一个法庭，作为一个非政府组织的成员，一个激进主义者，因为描述拘禁中心的恶劣待遇和虐待而被指控毁谤政府并接受审讯。这一切可能都是已经预料到的，在严峻的经济衰退时期，这些激烈的回应已经浮出海面，从而再次使国家回到了初始状态。

我已经相当详尽地描述了马来西亚的范例，因为我想鼓励读者透过那些概念上的范式来思考问题，这些范式是在非常公开的讨论中形成的，而这些讨论又是以美国的经验作为他们的起点。因为我们思考多元文化主义的通常方式，在很大程度上，已经被我们所熟识的事件塑造成型了，这些事件在美国和北欧国家的事件的背景下早已引起了人们的注意，因此我们需要提醒自己，是否可以从其它视角来思考多元文化主义，这一点我们必须放在心里，否则我们就会冒这样的危险：无法辨别什么是多元文化社会的附带属性，什么是多元文化的社会的本质属性？例如，马来西亚的例子所呈现出来的一个特征是相对的历史虚无主义。据我们所知，经过很多年，马来西亚政府通过特别强调文化遗产和历史传统已经建立了马来西亚的认同，而且毫无疑问的是对那段历史有一个通俗的版本，为大部分的马来西亚人所熟识。但是，这很少能撞击人们的积极的个体意识 (*consciousness of individuals*)，也决不会影响他们对自己的感

知或者激励他们的日常行为。在这一点上，马来西亚和它的邻国印度尼西亚迥然不同，在印度尼西亚，我认为由于正式的教育大纲非常重视公民学和历史学，而且口语传统非常活跃，历史正在地方和全国范围内积极地鼓吹现代意识。

马来西亚和印度尼西亚之间的差异折射出英国和美国经验的反差。有一部通俗的英国历史——拉斐尔·塞缪尔（Raphael Samuel）（1994：3-48）称之为非官方的知识——尽管粗浅却广为流传，但是很少能影响公众的态度和行为。关于第二次世界大战的知识或者至少是一种集体记忆（a collective memory）在这里是一个特别的例外。（正如一些德国的观察家所已经主张的，战争在英国大众的想象和影响他们对德国人的理解之间看起来仍有很强的张力。）其他人——而我随后将展开这个观点的一个方面——可能也想获得一个帝国的形象仍在发生持续影响的范例，在这个范例中，公众的想象不仅能解释不断发展着的世界的当代现实，而且会影响对少数民族的理解，这种理解如今在英国已经被人们所广泛接受（拉什迪 [Rushdie] 1991：87-101）。也许承认历史在这些场合的重要性有着很充分的理由，但是这些异议除外，而且想调整自19世纪80年代早期继任的政府试图通过规定课程改变现状的尝试，一个历史上鼓吹的意识在公民的日常生活中发挥不了什么直接的作用。而在美国，形势则不同。在那里，就像在印度尼西亚一样，整个公众的思潮受到一种历史观的渗透，这种历史观试图架构出久经磨炼的按事件序列排列的划时代的事件，以及随之产生的一套文化和意识形态上的里程碑，这些里程碑能激起公众在情

多元文化主义

感上的强烈共鸣。据我们所知，对美国的公民意识产生直接影响的是国家的自豪感，这种自豪感有时接近于傲慢自大，并导致对其它国家摆出目空一切的姿态。然而，同时需要注意的是，美国人自己所认为的自我正当感已经激起了回应，受到了少数群体特别是本土的印第安人和黑人的强烈反对，他们声称自己被歪曲或者被忽略了。

马来西亚的例子，除了为一个多元文化主义的情形的复杂性提供了一个说明性的范例，还警示我们，历史意识在建构民族主义者的情感上有不同的影响。它还揭示出，20世纪殖民政策如何通过控制移民的身份和经济配置，从而为随后的关于马来西亚的文化认同的讨论营造了一个独特的背景。有着迥异的历史经历的德国，则提供了一个富有对比性的沟通民族主义和多元文化主义的例子。让我们从比较开始，观察一下马来西亚和德国之间的一些富有意义的相似性。首先，若从其统一后算起，德国也是一个新兴国家，19世纪德国在俾斯麦（Bismarck）的领导下，由几个主权国家合而为一。虽然德国统一的过程中充满了军事力量和官僚命令，但是其新的国家意识即其意识形态也衍生于一些哲学人类学家，譬如赫尔德（Herder）和他的兄弟格林（Grimm），他们为日耳曼民族的概念奠定了基础，日耳曼民族具有与众不同的文化特色，特别是德国语言及与之相关连的全部知识。强调语言并视其为德国认同的载体和标记，这在事实上是如此的重要并成为德国的本质特征的象征，以至于关于德国民族性的一个定义都被编入了标语——Ein Volk, soweit die Zunge reicht——意思说一种语言能

走多远，其民族就能走多远（普勒 [Puhle] 1998：259）。据我们看来，在马来西亚认同的发展过程中，这种对知识和语言的强调确切地说也是并驾齐驱的。

马来西亚和德国还分享着共同的时代背景，在新国家成立之后他们都面临着许多长期存在的问题，譬如他们的国体和治理模式（patterns of governance）。首先，那些当权的部分人士存有忧虑，他们担心有关统一和团结的规定是否具有凝聚力和期望的永恒性。这导致了很大程度上的独裁主义，并且不愿意忍受在现代国家形成的前期过程中可能出现的任何异议和反对。政府的危急要求暂时延缓实行自由民主政体的特色和惯例，这些在更多的已经确立民主政体的国家里是被允许的。其次，国家意识形态的基本原理需要不断地得到涉及文化、历史和使命感的有意义的支撑，这样做消极地说，是为了抑制其它公开的可替代的政策譬如宗教团结策略，以免为它们的发展创造空间，而从积极的方面说，则是为了尽可能富有成效地协作疏导新近产生的社会政治和经济危机。在这些方面，我们可以看到马来西亚的经历和德国的经历的几乎精确的一致：现代德国的独裁主义可以和已确立的统治马来西亚的政党联盟的独裁主义相提并论，而广泛分布的德国民族和德国文化与颇为独特的马来西亚文明在传播时引起了不可思议的共鸣，这一点，马来西亚政府正在极力宣传（沃特森 [Watson] 1996b）。

注意到这些相似性后，那么，我们现在可以从比较的视野看看德国情形的独特性。一个有用的开端可能是重温德国对国家的论述的一些熟悉的特点，其中最为重要的是对德国国籍

多元文化主义

(nationality) 和德国公民身份 (citizenship) 之间的区别的描述。一方面是作为赫尔德 (Herder) 早期明确表达过的理论的结果, 另一方面是作为 20 世纪的现实政治的结果, 德国国籍素来首先被视为一种遗传的东西: 他们有着德意志的血统。这用法律术语可表达为适用血统权利, 它和譬如美国遵循的地域权利的原则形成了对比, 地域权利的原则授予出生在该国的人们有获得该国国籍的权利。因此从这个维度看, 只要你是一个德国人, 无论是身在何方, 你永远是一个德国人。这对在美国和澳大利亚的或那些在波兰和俄罗斯的靠近家乡的具有德国血统的人们来说同样都是真实的。对血统原则的认可授予了那些生活在国家的领土界限外的人们以特权, 譬如授予他们和居住在德国境内的人们而同样拥有的全部的公民权利。部分地由于德国政府, 这也给国外的德国人带来了特殊的利益。这已经导致了一些观察报告认为德国国籍比公民身份更为重要 (普勒 [Puhle] 1998: 265)。(附带地, 这也可以解释为什么希特勒甚至不是一个德国公民, 却依然可以参与德国政治。) 这当然也引起了一些古怪的异常的事情。

从俄罗斯移民过来定居在德国, 却又操一种为德国人所不能理解的德国方言的人们被认为是侨民 (nationals), 而那些来自前民主共和国 (Democratic Republic) (东德) 的人们被当然地认为是完全的德国人, 这两部分人的区别从未得到承认。但是, 定居在德国的土耳其人的第二代第三代后裔, 虽然操着流利的德语, 却还被认为是外国人 (霍洛克斯和科利斯凯 [Horrocks and Kolinsky] 1996: xv)。在日常生活中出现了相同的境

遇，他们无法将个人置于某个恰当类别，因为在标准上很难衡量（怀特 [White] 1997: 760—2）。正如我们刚才所见的，在本质上，语言是不够充分的，因为一个人在初次认识时不能要求查看别人的家谱，所以只能依靠一个人的外表加以判断。因此，一个看起来更具北欧日尔曼民族特征的人——金发碧眼——更容易被视为是一个德国人，而相反的是，一个人看起来更是黑头发黑眼睛的，那么他更有可能被认为是一个外国人（福赛斯 [Forsythe] 1989: 144）。

正如这样的对外国人分类的本身是荒谬的。这个术语有两个相关的涵义，它们有时很难区分，有时则确实有故意颠倒黑白之嫌。一方面，根据我们上文所提到的用法，它仅仅是指不拥有德国国籍的那些人；而另一方面，它在更为限定的意义上使用，类似于意指“非我族类”。在这个意义上，德国人将来自北欧的人们视为他们中的一员，而非外国人；反之，将从意大利开始，来自南欧的人们视为外国人。这些关于谁是德国人谁不是德国人的概念在一个波动的范围内运作，戴安娜·福赛斯（Diana Forsythe）（1989: 149）做了很好的概括，她描述到，当她和德国人会谈时，她将自己视为外国人，若她将自己归入一个他们认为不恰当的类别，她的对谈者似乎会被激怒。

简而言之，我们发现德国认同的概念形成于 19 世纪文化浪漫主义（cultural Romanticism）的背景下，后来在近代德国历史上的黑暗时期得到了丰富，它一直被视为一个具有操作性的基础，并据此设计确定公民身份和在国家中的地位的政策。作为一个题外话，我们注意到中国人和德国人的观点有着

多元文化主义

惊人的相似，中国人对血统的权利也有强烈的认同。海外的中国人，无论他们已经在其它地方居留了多长时间，他们仍然保留着中国人的特征，虽然在德国的情形中在术语的表述上可能存在一些问题。这一点中国政府非常放心，尽管其它国家经常规劝定居在那儿的中国人把他们自己完全交给他们所定居的国家。而且，和德国的情形相同的是，受到政治迫害的海外侨民们得到鼓励回到中国，而一旦回来又会发现他们自己处于一种非常尴尬的位置。*

让我们回到德国的经历，然而，我们的兴趣并不在于追踪关于国家和人种本身的讨论，而在于将其和多元文化主义的论战相联系。和马来西亚形成对比的是，这个词汇已经进入了政治领域，并成为当前许多尖锐的以法国和美国作为比较的论战的主题（米尔希和派克 [Milich and Peck] 1998）。进入新的讨论的一个方便的切入点是日益为人们所认识的一个经常表达的谬论，即德国不是一个移民国家——隐然有意和美国形成了一个对比——这和自 19 世纪 60 年代就开始的移民进程这个明显的事实是相背的（福赛斯 [Forsythe] 1989: 153；普勒 [Puhle] 1998: 265）。这并不是说在此之前没有移民入境，而是指直到那个时候之前，移民的数量和源头（来自欧洲中部和南部）被掩盖起来还是毫无困难的。

数量相对较大的土耳其（Turkish）移民的定居已经揭示了民族同种的存在，因此产生了在定义上处理这个问题的必要

* 此处有删节。——编者

性，在某种程度上，这种处理不仅赢得了公众的支持，而且也符合国际认可的自由民主的原则（乔普克 [Joppke] 1996）。故而在审视法国和美国时，也保持着对德国的特殊境况的理智。但是，在这儿值得关注的更深层的因素是，德国的土耳其人的存在不能脱离全球的政治经济的背景单独考虑，这个背景引发了移民运动，而且在最近，使之成为对部分人来说颇为疑难的问题。随着自 19 世纪 60 年代早期开始的德国经济的飞跃性的发展，产生了对工业劳动力的大量需求，它要求能提供德国人自己所不屑的不熟练的和半熟练的劳工，类似于马来西亚引进印度尼西亚和孟加拉国的劳工。土耳其移民受到了鼓舞，但是作为客籍工人，一开始就被认为是应对暂时的劳工短缺问题的临时措施。随着时间的流逝，部分的土耳其人自己以及德国人逐渐认识到，土耳其人的存在已经成为长期的而不是暂时的现象。对于大部分的土耳其人和德国人来说，彼此都能接受的保持文化上的独立性的默契，似乎是双方都能容忍的事情。不应当有诸如法国的鼓励移民认同该国的这种类型的尝试，就是说，不应当有强制同化。土耳其人当然被鼓励去学习德语，而且他们的孩子们被迫进入德国学校学习，但是他们的想法是，这种对语言的学习和提高、对德国的国家机构的熟悉仅仅是为了方便土耳其人在运作经济时能提高效率多作贡献。土耳其人没有受到鼓励去成为德国公民；相反地，他们被默许和鼓励保持作为土耳其人的特征。双重的公民身份是不被允许的。虽然这种政策有其后果，使得土耳其人的处境颇为微妙和不可预测，他们随时都可能被驱逐出境，但是在整体上，他们自己至

多元文化主义

少老一代人对这样的安排还是满意的，既允许他们保留自己的土耳其人的身份，同时又可以享受颇为合理的经济生活水准。

然而，在 19 世纪 90 年代期间，形势发生了戏剧性的变化。作为重新安排资本主义经济制度的后果，发生了两件事。首先，劳工的保障消失了。体系的新的需求意味着不能够再提供谋生的机会。这对中产阶级失业的人们的冲击异常的惨烈，长期地被从他们可以想象的范围里驱逐出去，这种现象如今再次出现了。久久缠绕在心头的对失业的恐惧，反过来导致了保护性反应和向内观照的倾向，这又导致了首先在不是德国人的人群中寻找替罪羊：这就是当前危机的原因，换句话说，将危机归咎于外国人的存在。但是，新的一套劳工安排制度事实上和另外一个加剧了形势恶化的现象紧密相联，这个现象就是第一世界（the First World）所称呼的“第三世界化（Third - Worldization）”，在这里它意指第三世界国家出口不熟练或者半熟练的劳工到发展国家，造成了第一世界国家的失业的后果。实行了新的资源配置方案后，北方国家承受着越来越严重的失业——虽然可以通过福利支付的手段加以应付——而随后而至的是，以复杂的工艺为支撑的需要高度技巧的信息为主导的产业。^① 然而，这种新的经济秩序，在德国部分的工人阶级中引起了不安，他们发现自己不能受雇了。土耳其的劳工，作为这类半熟练工人阶级的一部分，也面临着相同的境遇，而且他们

^① 请参见费伦克兹（Ferenczi）（1995）对法国情形的这种发展所作的中肯的评价。

不太可能在要求达到相当的教育水平的白领工作岗位上有一些突破，作为最初的移民的孩子或者孙子，他们本应该能达到的。

如果这个问题就停留在这个程度，还能够满足德国人以及土耳其人在新的经济分配制度下的需求，那么问题可能可以通过允诺保证相对的经济保障而已经得到解决了。本来还应该允许通过修正国家对其所有的公民的义务和责任的观念，逐渐调节土耳其人和德国人彼此之间的关系——这迟来的修正似乎是当前政府试图通过新的法规对公民身份作新的鉴定，从而能够满足许多移民的要求——但是在事实上，由于德国的重新统一以及因此必须蒙受的经济代价，使得这个问题变得颇为复杂。毫无疑问的是，在经历推到柏林墙的最初的欢欣后，冷静考虑其代价，使得政府不太乐意接纳那些前民主德国的公民，现在他们被当作是德国黑暗时代的人们。而且，当武力已经介入政治，东德的经济得到了重组并消灭了低效率，那些在过去可能不太富有，但至少能享受一些工作的保障的人们失业了，主要问题以这样的结果浮出了水面。新的安排无法实现理想上的重新统一似乎能带给他们的承诺，这种怨恨已经导致了一种强烈的反应，日耳曼纯种这类的术语再次抬头，使人震惊地回忆起纳粹的往事（怀特 [White] 1997: 762-4）。

那部分依然被称作外国人的移民，他们不再满足于这种称呼所意味着的二等公民的地位，他们要求国家重新定义国家共同体的构成。因此目前德国的多元文化主义开始关注重新阐释国民身份的概念的必要性，这就要求不仅要考虑国家经济运作

多元文化主义

的不断变化的全球背景，同时要认识到早期的德国国民身份观念的偶然性。对于后者，不管有其文化本质主义的感情诉求，它应该被看作是两百多年的历史中特殊环境所决定的产物，而决不是一开始就有的，它的定义还保持着持续的更新以回应当前的需求。但是，讨论在最近才呈现出这些新的轮廓；而且其观点看起来与德国政府的观点依然有着巨大的分歧，在政府确信业已达致一致同意的民主之前的确还有一段很长的路要走。

德国和马来西亚的范例所共同揭示的是，承认一个新兴国家的地位的努力需要建立一个文化特征的宝库——其中最为相关的是一种语言，一个历史传统和一系列切实的成就，它还应该得到很好的阐释使其看起来具有地域界限，生活在其中的人们能引以为豪——因为这些特征构成了他们的个人认同的绝大部分，并将新的国家从其它国家中区分开来。在某些环境里，譬如处于战争或者殖民时期，一个国家就容易遭致外国的威胁，或者它的劳工受其它国家的统治，那么对一个共同目标的追求能够达到统一国家的目的。但是，倘若威胁来自国内，来自经济衰退和经济上急速的两极分化所带来的结果，那么，公众的情感会很快地把少数民族的不诚信作为对当前困境的解释。那么，除非政府能够建立起一种社会内的多元文化的宽容，尽快确定共同的国家目标并彻底根除对少数民族的敌意——而在许多场合，政府的所作所为恰恰相反，他们希望通过默许的鼓励寻找替罪羊，以便他们能够转移对自己的批评——否则文化的民族主义（cultural nationalism）和惧外主义非常可能引起一些丑陋的事件，在这些事件中，新的移民群体

成为种族主义的牺牲品。

一个迄今为止没有提到的，产生于对德国和马来西亚的比較的进一步的观点关注的是，新的移民群体明显缺乏对他们自己的历史起源的认同。对于德国的土耳其人来说，宗教信仰是他们的自由。在这种自由的保障下，他们觉得他们经济上的机会也是平等的。在马来西亚也是如此，虽然少数民族群体譬如中国人和印度人，依然保持他们自己的语言传统，但是在整体上，他们不会强迫政府通过单独的立法程序承认他们的特有文化的地位。当前的制度安排，只要能保证经济机会的平等和宗教信仰的自由，并且能提供个人自我发展的空间，就被认为追求美好生活提供了足够的保障。作为我们提交的关于民族主义和多元文化观念之间的关系的一个例子，在美国，关于少数民族的需求存在一个差别很大的境遇，在质量、数量上都迥然不同，思考在美国获得的特殊情况，有助于我们丰富我们比较研究的视野。

在一些美国的评论者们看来，少数民族提出的在制度上特殊考虑的要求，在其方式和程度上都有足够的理由给予他们严重的警告，因为他们似乎破坏美国的国家认同的基本原则。对他们来说，积极作为和政治正确性已经达到了一种荒谬的比例，这一点已经威胁到美国社会的结构。多元文化主义也是他们谴责的对象，他们认为多元文化主义强调差异和独立，而牺牲了国家的统一。在讨论中持这种观点的最著名的代表人物，也许是历史学家小亚瑟·施勒辛格（Arthur Schlesinger, Jr）（1998）。美国是这样一个国家，那儿的每一个人，无论他们从

多元文化主义

何处移民于此，他们都分享着一个共同的信念，认可美国的价值，这种观念直到 19 世纪 60 年代都未受到严重的挑战。人们从世界上不同的地方来到美国，他们带来了各不相同的传统和经历，但是他们乐意信奉美国的信条，一个有关这个共同体的原则与哲学的信条，这个信条承诺给予每个人平等的机会。经过两代人之后，掌握了这个国家的语言知识并对其历史和传统有了一定的了解，于是他们就成了真正的美国人。“来自不同地方，凝为一个共同体（from the many, one）”的座右铭就这样不断地被重新演绎。至少从 19 世纪末开始，在内战结束之后，一种独特的美国认同感已经不可动摇地建立起来。但正如施勒辛格（Schlesinger）所坦然承认的，在美国信念的胜利进军的过程中并非没有污点。美国黑人的待遇、反对美国印第安人的骇人听闻的措施以及歧视亚洲移民的限制性法律，这些仅仅是其中的几个例子。尽管如此，机会均等的原则已经确立，而且它的实施只是一个时间的问题——对美国黑人来说，也不过是 19 世纪 60 年代的事情——在它的正当性被所有的美国人所理解并付诸实施以前。

施勒辛格接着说，在 19 世纪 20 年代和 30 年代期间，熔炉观念的确遭到霍雷斯·卡伦（Horace Kallen）的一些批评——请参见格力洛（1998：190-4）以及赫尔南（Hornung）（1998）的说明性的章节——其大意是用英国新教徒的传统来模铸每一个人是令人悲痛的，必须对多样性和差异性持更多的宽容，但是这个争论很大程度上是学术界的，在大部分的美国人当中并

未得到太多的回应。^① 就英国新教徒的传统来说，我们已经接受这样一个观点，即在历史上这种传统已经深植于美国价值和美国社会的核心，因此意识到这一点并研究它是很重要的。这意味着对美国文化采取一种规范的研究路径，但规范的内容是不断变化的，我们不必担心规范的僵化。

然而，根据施勒辛格的看法，当今一个倾向于理想同化的变化已经产生了。19世纪60年代一个值得称赞的捍卫公民权利的阵营，从反对美国的信条开始已经成为一个极端主义者的团体。现在提出的一个要求是承认种族特征的独立性。这方面的例子有为美籍西班牙人规定的独立的语言，强调来自少数民族的个人成就的新的历史课程的设置以及大学里为少数民族而设的独立的制度安排。所有的这些要求所包含的基本原则是需要采取积极的行动，以认可少数民族引以为傲的他们自己的历史和传统以及他们在那些方面的自信，这样他们能够公平地和优势民族在公共领域展开竞争。虽然改善那些来自少数民族的人们的环境的要求是值得赞赏的，但是这种对差异的强调并不是最佳的解决办法，而且在事实上冒着加剧形势恶化的危险，因为分裂会制造种族内部的敌意并摧毁平等的原则，这个原则已经运作那么长的时间，也使得美国在多种族的和谐方面成为全世界羡慕的对象。

运用这种方式和自由使用大量的看来十分荒谬的例证，施

^① 另外一个施勒辛格没有提及的重要的批评者是伦道夫·伯恩（Randolph Bourne）（请参见特朗姆勒 [Trommler] 1998: 169, 181）。

多元文化主义

勒辛格以及那些诸如迪奈希·德苏查（Dinesh D'Souza）的人们（他们的起说明作用的例子为他所依赖）的观点似乎非常的合理。通过展示和引介用来满足多元文化主义的倡导者们的需求的荒谬的措施，他们成功地（至少他们自己看来）促使另外少数的政治正确性的理由走向灭亡。看起来大约如此。然而这一类的讨论如此严重地依赖假设的极端的范例，而代替实质性的讨论，因此问题在于他们无法完全理解事情已经危如累卵，并误把事物的偶然性视为事物的本质，而另一方面，当形势变得更为复杂时，用事例进行辩护必然要付出危急之中无法澄清原则的代价，并把论战引向对权力和正义（power and justice）的讨论。

事实上，如果正确审视施勒辛格所提出的众多要点，我们可以发现有几个不同的问题需要得到分别处理。首先，也是我们在这儿最感兴趣的问题是有关多元文化主义和民族主义的关系，特别是在这个事例中，一个美国身份是否能与不同的文化传统共存的局面相协调，况且每个传统都在竞相要求得到公平的对待，或者当移民们获得公民身份时，他们是否能认可这个国家，这个问题要求消解差别达致同质的和谐。第二个问题是如何纠正作为一个群体的美国黑人和美国原住民历史上长期遭受的不公平的待遇。第三个问题是如何通过一系列的政策，为那些因为他们的劣势群体的成员身份——不仅仅是少数民族，还指一个社会的下层阶级，譬如处于一定环境下的女性、同性恋团体、残疾人和非基督教的宗教信仰徒——而遭受的歧视，并因此在机会上不能分享市民社会所带来的全部利益和乐趣：所

谓政策，换句话说，就是处理社会异己的问题。另一个共同的问题是对文化传统的批判性评价和一个自由的教育大纲所应该采取的最恰当的形式，这两件事都与学校和大学相关。这里还包含的一个问题是，是否一个大纲就应当被限制于一系列为单一的规范的传统所认可的书籍和观点。为了简单而将这些问题合并会导致混淆，但胜于采用施勒辛格的例证，我想再次将讨论限制在上文提及的第一个问题，即施勒辛格自己提出的民族主义和多元文化主义的和谐。

向一个已经存在了很长时间并被认为是理所当然的概念——美国的民族认同——提出挑战是富有意义的，特别是在当这种认同在适当的位置已经安全地维持了将近一个世纪的时候。在这个方面，我们立刻可以发现马来西亚和德国情形的主要区别，我们注意到，在德国，民族的概念或理念仍然正处于融合的过程中。在德国的例子中，我们很难期待来自移民群体的挑战，用民族这个术语来反对并代替文化认同，因为民族这个概念仍然处于胚胎期并且容易改变（请不要理会意识形态神话的创造者们的妄言）。反而我们注意到，他们的要求是国家应该仅仅保持和瞬息万变的影响公民日常生活的世界形势并驾齐驱，譬如有时在立法领域作一些必要的调整。美国的情形则完全不同，正如施勒辛格在注释中所引以为豪的，在美国直到目前，对是什么构成了美国这个定义或概念有着普遍的满意。

然而，准确地审视这种长期保持的普遍的满意，它通常被认为是故作矜持和自鸣得意的，它引起主张重新思考美国的特征的人们的怀疑：周围的一切都在变化，而美国却从未试图改

多元文化主义

变自己的傲慢和教条而非可靠和机智的形象。为了打破这种自满，变革的鼓吹者们指出，当前的形势已经和几百年前不同了，美国信条的感染力不再能包容万象：简单的分配正义的理念要求我们去矫正当前形势的众多缺陷。是正义要求那些遭受了政府太多暴行的黑人奴隶和美国原住民的子孙应该得到特殊的考虑，不仅仅因为他们是后裔，更是因为那些至今还在影响着他们的个人生活，阻止他们完全拥有他们的市民社会的生活。施勒辛格似乎要否认这个问题，他争辩法律和制度规范都已经各就各位了，允许所有人卸下了他们的祖先或他们自己遭受的负担，一起分享美国的梦想。

其次，非白人的英国新教徒移民，特别是那些 20 世纪下半页来美国定居的移民的特殊要求，不得不得到处置。在这里，支撑来自正义的观点更为困难，而且一些政治哲学家（譬如凯恩利卡 [Kynlicka] 1995）已经描绘出那些遭受政府暴行的团体譬如黑人和美国原住民之间的区别，这些移民自愿选择来到美国，并通过自由行动不问缘由地接受作为美国公民的义务和美国得以建立的哲学信念和文化——换句话说，接受多元文化主义的原则。与此相反的一个观点认为，移民加入美国是为摆脱迫害和贫穷。在这种背景下，人们可能会更普遍地指望人类学所形成的要求实现人类尊严的意识，人们有权知道和探究他们的文化遗产——当然也有权拒斥它。因此，要求遗忘过去以及一个人赖以形成自我感和认同感的文化渊源，是强迫性的和不公正的，一个国家提出这样的要求是不恰当的。

我想很少有人会否认以这种风格表述的观点的正确性，但

是由政治正确性问题激起的争论很少能够从各种各样的争辩所示范的前提开始，取而代之的是对特别的政策和行动的关注，这些政策和行动通常被认为是争论本身的终点。我们稍后将要讨论一些跟教育政策相关的问题，但是至于本章的其它部分让我们来关注这个观点，即对少数民族文化想得到制度上的认可的要求作出让步，将最终意味着对不和与分裂打开了大门——结果正如施勒辛格在其著作的标题上所表述的——“美国的分裂”。

对丧失民族文化——或民族的自我形象，或民族的风俗，或民族的信条——的担心，源自于一个坚定的信念，即他们自己觉得是非常优秀的、想传给将来的后代的自己的一套道德价值和政治原则似乎已经处在危险之中了；民族的危机在这个意义上成为个人的危机，因为个人的一套信念以及一个人的自尊，都会遭致含蓄地否认——当然这都是少数民族的观点。事实上，这种担心停留于一个错误的假设，即什么是一个民族的文化以及文化如何影响个人。文化本身是一个无所不包的词汇，但是在这里让我们别去讨论它的含义而束缚我们自己，在这里我们仅仅将其视为一种与众不同的生活方式，当我们谈及一个民族的文化时，至少是声称将其和其它民族的文化区分开来的。这就是当我们论及英国、法国、美国、西班牙、萨摩亚、中国和印度尼西亚文化时，所普遍使用的文化的含义。而且，如果审视这个概念，人们会怀疑这种文化概念的本质内容所能提供的粗糙的和现成的概念上的特征，虽然每个人给文化下的定义或者个人对他们自己的或者其它民族的文化所定义的

多元文化主义

特征都有所不同。然而，一个值得注意的要点是，虽然对民族特征的这些总结可能被广泛和经常地使用，但是它们全都是谬误的（cf. 帕克斯 [cf. Parks] 1999）。

检验这个观点的简易的方法是问问自己：什么是自己和自己所有的同胞所共享的共同的特征、共同的道德和政治原则以及共同的文化要义。对这个问题，一个人思考得越多，他所承受的压力也就更大。不仅仅是一个民族的遗产，而且社会经济的背景、教育、职业和宗教对一个人的行为和态度有着更为强烈的影响，而且我们很容易注意到这种影响通常意味着什么，除了语言的差异，我们通常和跨越国家界限的其他人有着更多的共同之处，而不是国内人。如果一个人无论如何坚持要寻找独特的民族特征，他要么以这种老生常谈的方式结束——支持国家体育代表队，要求公平比赛；嗜好烤牛肉和约克夏的布丁（Yorkshire pudding）——要么转而诉诸于一种普适的民主原则、选举权和自决权、机会均等等特征，所有的这些特征也都被世界上的大部分人宣称为他们的民族文化的理想形态的特征。^①而且，任何关于文化形态的连续性的声称，都在严格的历史审视中被发现是不能证实的，因为在事实上文化的象征和形态总是处于一种不断的变动中，而且在过去的几个世纪中已发生了质的变化。

^① 在多大程度上规定言论自由的限度才能为政府所接受，在这里可能产生不同的意见。有人强烈主张最小的政府干预，而其他人主张这样的干预对所有人的自由状态来说是必要的，特别是对那些不然就会受到歧视的人们来说。请参见马来西亚的总理马哈蒂尔（1996）关于这一点的评价。

第一章 民族主义和多元文化主义

与国家法律和政治制度相比，民族文化和民族传统都只是华而不实的存在，“国家的”这个术语只是和主权的问题息息相关，如果这是一个事实，那么它又何以能影响关于多元文化主义和民族主义的讨论呢？首先，它使我们去追问上文所提到过的那些感情的源泉，当提到我们自己民族的传统时，我们都在一定程度上感觉到。也许有充分的理由认为我们所作的回答根本不是一种文化传统，更不能说是一种民族的文化，而只不过是一种类似的制度——就是涂尔干（Durkheim）所说的“社会事实（social facts）”，这种处理事情的习惯方式为我们所如此熟识，以至于我们将其视为我们的“第二本性（second nature）”。它们与另外一种“社会事实”，我们的母语的使用方法的种类具有如此的相似性，这为我们提供了心理上的安全感，并且因为这个理由任何被认为危害它们的存在的事物对我们的认同来说，都是一种威胁——或者，用一套人所共知的人类学的观念来表述，这些外在的要素看来污染和亵渎了我们（福赛斯〔Forsythe〕1989：152）。但是这个我们看来非常熟悉的诉求掩盖了一个事实，即我们都在不断地进行调整以适应社会环境的变化，不断地学习认同新的角色和如何适当地扮演他们。因此，我们体验到的如此强烈的一种感情，事实上并不是一连串的习惯，而是对于一种安全的和亲密的情感状态的回忆和再现，而有些具有权威性的东西，譬如政治家、作家、具有代表性的传媒说服我们将大众文化的特征归诸于民族文化，它们通常凝固在相当强烈的和能引起共鸣的符号上，譬如国旗、多佛的白崖、祖国壮丽的山河以及历史上的英雄人物。

多元文化主义

如果我们能更自觉地意识到表达这些诉求的方式，那么我们更不可能屈服于民族主义者们的花言巧语的诱惑，更可能倾向于质疑以民族主义者或者民族文化的名义所提出的主张：超越共同分享的意义分歧的符号的吸引——这对不同的人群意味着不同的含义，同时又在所有人心中有着相同的感情的份量——什么是要我们认可的价值和制度？对国家传统的拥护者们来说，它们的目前的形态和作为我们认同的核心时的形态是否相同？

有充分的理由认为，当我们已经看穿了民族主义者和传统的花言巧语时，仍有一些价值、观点以及处事的方式可以和其拥护者譬如施勒辛格分享，但是同样地，我们可能发现自己开始接受我们通过与那些其出身和社会地位和我们不同的人们共事而熟识的生活方式以及对世界的看法——而且这种生活方式不仅仅适用于种族群体的成员和我们自己，还适用于那些不同的阶层、职业群体甚至不同的性别。除了我们被动接受的、我们视为理所当然的价值，我们还不得不创造我们自己的价值，完成这件事的途径就是公开的讨论，交换各种观点并学习新的习惯。当然，这是一个双向的进程：来自占统治地位的多数人群体的我们通过讨论和比较的方式积极和我们周围的少数人群体的传统接触而向他们学习，同时他们也学习以我们的方式改变他们自己。对社会结构的威胁不仅仅来自于外来传统的表面上的挑战，也来自于拒绝参与讨论，不愿意反思变化并错误地理解什么是文化。事实上这样的接触正在进行，尽管有人试图避免争论，但是多元文化的问题是当前传统的兴旺的反映，在

这样一个背景下，仍展开了一些讨论并交换了意见，对变革持民主的开放的态度。这并不是一个让人觉得遗憾的理由。正如霍尔（Hall）和林德霍姆（Lindholm）（1999：5）在他们为回应杰瑞迈尔（Jeremiahs）关于美国的终结的预言而所作的详尽的争辩中提到的：“谈判、商讨和论战都是冲突的形式，但是它们也是生命力的象征”。

虽然马来西亚、德国和美国的历史有着如此深刻的差异，并且这也是本书的基本观点，但是我们仍要警惕将从一个国家的经历中提取出来的标准和判断强加于另外一个国家——我们都非常可能有这种倾向，就好像存在一些我们能够从我们自己经验上最为熟悉的经历中提取出来简单的通用的模板——尽管如此，我们仍可以从三个国家的比较中得出一些结论。

正如我们已经注意到的，正是在“究竟是什么被宣称为规定了民族特征的民族文化”这样一种语境中，上述的三个国家展开了对多元文化主义的讨论。对于多元文化主义在什么程度上能够被容忍，普遍认为如果这个国家尚未土崩瓦解，则在于构成了民族文化的核心的界限及其保留下来的完整性。但是，我们已经看到，本质主义的怀疑论者已经断言，这种对民族文化的定义只不过是一连串宗教仪式所创造的被认为是永恒的特征。这完全误解了文化的本质，文化是根据时代的需要不断地被重构和更新的。这三个国家的民族主义在这几年一直在强调构成他们的集体经验（collective experience）的传统有着很大的差异。马来西亚在19世纪50年代和60年代期间，确定将马来君主制（Malay monarchy）作为马来以及马来认同的典型特

多元文化主义

征，但是现在君主制正日益遭到排斥。德国曾经强调其民族精神这个形而上的概念，而正如我们所见的，虽然坚持血统权利的痕迹仍然时有发现，但是新的重点则在于公民权——即使讨论可能未能坚持到底（瑞德克 [Radtke]，转引自奥斯腾多夫 [Ostendorf] 1998：53）。在美国，他们通过教育系统有体系地灌输一套文化的和历史的指向，这种努力比其它地方都要来得强劲，但在普遍认为美国黑人和原住民遭受了苦难之后，美国的形象也开始转变。以前强调熔炉，现在则让路于色拉盆。与激进的快速的变化相对，缓慢增长的变革对那些经历过激进变革的人们来说总是不明显的。不会立刻感受到变化已经发生了，因此有人相信有一些东西是永恒的不会改变的，而当其遭遇直接的挑战时——譬如美国的民权运动以及全世界女权运动——一开始就会产生不安和抵制。而当变革的建议直接通过立法途径最终被合法化后，早期的要求就会逐渐地得到认可。根据全国的讨论，在美国的例子中我们见证的就是认识到，虽然法律规则 and 个人的宪法权利是满足最初的对公平的要求的必要条件，但是从长远的观点看，一个国家的视野必须足够宽广以容纳不同的文化经验。是什么构成了人类美好的生活？政府应该如何帮助它的公民实现这个目标？必须允许少数民族参与这个讨论并贡献意见。换句话说，当我们认识到民族主义仅仅是一些国家提出来的具有政治用途的观念，本来就是短暂的现象而不具有真实的本质时，在国人心中，多元文化主义和民族主义在长期的论战中注定是永远纠缠在一起的这个认识已经消解了。一个成熟的为人们所普遍接受的价值所约束的认识，其

第一章 民族主义和多元文化主义

产生的方式是越过那些一个人所熟悉的传统，并将自己暴露于其它的传统面前，因为这些传统经常激励我们去反思我们自己的观点：对我们自己和其他传统来说什么是最值得珍视的？

第二章 教育、宗教和传媒

一些团体认为现存的制度安排过度地依据美国那种欧洲中心主义（Eurocentric）的模式，由于他们的游说，美国的中小学和大学的课程发生了变化，而这些变化很大程度上刺激和引导了施勒辛格（Schlesinger）对多元文化主义的非难。事实上，正是多元文化主义和教育改革方案的联合极大地引发了美国人争论的激情。在教育改革事件的讨论中，传媒得到了进行其它讨论所未有过的磨练，譬如，正如我们所应该注意到的，在英国和欧洲其它地区特有的对宗教习惯的讨论。

一旦意识到在很大程度上正是通过正规的教育，使美国人得以社会化或者说引导他们意识到作为美国人意味着什么，我们就很容易理解：为什么在美国，教育能引发如此强烈的情感。恰恰是因为来美国定居的移民的背景的多样性，这些家庭不能信任美国历史和传统，而这些被视为形成一个民族的自豪感和其成就的必不可少的基础以及实现目标的保证。个体家庭被赋予向他们的孩子逐渐灌输一种道德标准的任务，但是他们

做不到；相应的在欧洲国家则不同，家庭都理所当然地反复灌输一种对文化和历史标准的敬畏，提到这些能让所有的公民立即怦然心动。这个任务才是公共教育体系的职责。

然而在 20 世纪 70 年代，人们对现存的构成了美国认同的特征的框架提出了质疑。这并不是说以前没有提出过这样的异议。早在本世纪（指 20 世纪）20 年代，前面已经提到过的像卡伦（Kallen）和伯恩（Bourne）这些人，曾经批评过他们所看到的美国文化，过度的依赖美国传统的英格兰中心观（特朗姆勒 [Trommler] 1998）。所有美国人被同化后形成的模式有很大的限制：首先，它否认了非英语国家的移民对他们的背景和出身的价值判断，其结果是加重了他们的自卑感；其次，在同化的过程中拒斥了其它传统中潜在的可资利用的丰富的多样性资源，从而没有必要的限制了文化发展的可能性。在随后的几年，这些争论并未被完全忽略。它们当然激励着后来的强烈反对美国单一文化主义（monoculturalism）的评论者，这可能看到一些美国从英国中心主义到欧洲中心主义观点的转变。然而，总的来说，批评的结果似乎仅仅是再次把重点放在不同移民的民族经历和“熔炉”所隐喻的自由意识，而教育体系没有实质性的变化，它依然保留了美国历史和文化上的以英国新教徒的观点为导向。就是这种倾向性持续的占据了支配地位，并导致了 20 世纪 70 年代以前的充满敌意的批判。

看来那个时期对现存教育纲领的责难主要有四点。第一，他们忽略了来自亚洲、非洲和美洲中、南部等非欧洲移民的背景，从而歪曲了美国社会的本质。第二，他们忽略了个别的非

多元文化主义

欧洲国家移民对本民族的发展所做出的重要贡献，这些贡献都应该被承认——无论是出于他们自身利益的考虑，还是为给那些非欧洲血统的孩子们提供行为榜样——这些孩子正面临着接受隐喻的种族自卑的社会达尔文模式（social Darwinian model）的危险，而这些课程正是建立在这个模式上。第三，这些非欧洲国家出身的功课不好的孩子们只能通过肯定的行为加以挽救，这种行为不仅能指出行为榜样，并且能从根本上重构课程以考虑学生带到课堂来的不同的文化和社会负荷，这样相对于那些在体系中提供机会的象征性的平等要实际得多。第四，为了人类之间更好地理解 and 宽容，也为了打破美国思维所表现出来的狭隘主义（parochialism）特征和所鼓吹的孤立主义（isolationism）——或者用新词语：隔离主义（estrangement）——有关世界历史和文化传统的多样性的知识应该为所有学生掌握。基于对上述责难的正当性和对教育系统相关有问题的领域进行处理的必要性的认可，在美国，要求实现根本改变的主张逐渐演变并被称为“多元文化主义”。

有各种建议被提出来意欲全面革新教育体系，从允许来自西班牙语系家庭的孩子在西班牙接受教育以消除他们在使用异于母语的教育方法的课堂上所遇到的不利因素的双语教学计划，到重写教科书，新教科书既要考虑到美国历史上黑暗的一面——对奴隶的虐待和对当地印第安人的屠杀，又强调非白种人的功绩和美国历史上非白种人文明对人类进步所作出的杰出贡献。这些观点曾经或正被保守主义者（conservatives）认为是非常激进的，并动摇了美国认同的根本，但是这些观点也同样

由于不同的理由被左派人士所批评。

保守主义的批评者否认多元文化主义者的提议的各种价值，但是他们判断的潜在假设仅仅是到目前为止这套体系仍能良好运行，而且在当前的环境下能继续良好运行。任何激进的变革将不仅仅无法充分处理可能存在的社会不公，事实上它只会加剧这种情形，从而导致更大的不公并带来美国的破碎以及产生分裂的无政府状态，这在世界的其它地区是显而易见的。作为他们指出的一个政策失误的例子，双语教学在他们眼中永远有缺陷（施勒辛格，1998：112 - 116），因为它妨碍学生接受这样的观点，即对他们来说，精通英语对于提高他们的社会地位和帮助他们有效的处理各种情况是必不可少的。让他们在学校奋斗是一个较好的选择，这样他们最终就能完全使自己与其他社会群体一体化，否则至少他们的第二代或者第三代甚至后代都做不到。而作为已经蔓延到体系里边的分裂的例子，他们注意到大学校园里边种族隔离的情况，这些团体以黑人、西班牙人、同性恋者、亚洲人和犹太人为单位单独居住并结成不同的联盟，这种趋势是令他们痛心的。

与这种保守主义的激烈反对相反的有两种回应。第一种回应已经用非常引人入胜的和令人信服的例子反复的重申过了，早期的事件是现存体制的不公，并且通过这样的例子，显示了对现存体制正相对平稳运行的辩护的不屑。同样通过参考统计数据支持的社会学证据和对历史的、文化的和政治的论述的批判性分析，他们展示了少数民族的经验如何被低估以及少数民族在民主社会的民主参与中如何处于一种永远的劣势。这两种

多元文化主义

观点所赞成和所反对的，对我们来说都属于老生常谈了，以至于不用在这儿展开进一步的描述，但是在继续考虑上述那些倡导多元文化主义却避免对抗性的交流模式的人们所坚持的辩论方式之前，我们应该注意一下保守主义者和激进主义者开始讨论时所持的不同假设，这或许能解释为什么这两个阵营之间缺乏相互理解以及彼此强烈的反感。

美国的自由主义很久以来就是捍卫个人权利的阵营，它极度厌恶历史上的极权主义国家（totalitarian states），这些国家为了所谓的一些更为普遍的利益而剥夺了个人权利。在美国的自由主义者的心目中——但不是在让我们抽象表达的口头上，也不是在彻底接受了公共机构的教育并承认了这个制度的所有美国人的心目中——国家不能干涉个人任何形式的自我表达的自由，除非确实能证明这种自我表达会直接地严重地侵害别人的生命和自由。因此，国家并非寻求对市民加以限制，而是促使个人表达的自由最大化的条件更为简易，这是其存在的目的。任何关于立法的提议，只要威胁个人的自由，结果都由于被认为是一个对美国认同的核心概念的冲击而被拼命地抵制。举个例子来说，这是一种我们在美国见到的枪口议会（gun lobby）所推动的一类推理：虽然有人滥用携带武器的权利，但他们更乐于忍受这种不适的滥用，而不是去剥夺个人的权利。

和这种自由主义的立场相对的是这样的一个观点——在这里我们不是限制对美国的讨论，而是要更全面地拓展这个讨论——为了创造这样一个环境，在这个环境里，所有人都拥有自由表达和自由发展他们的潜力和才干的最大限度的公平机

会。我们有必要为那些未达到当前劳动条件处于劣势的人们作这样一个规定，因此，国家的职责就在于制定一个适当的社会福利制度来弥补他们身体和精神上的残疾。进一步实施这个步骤和考虑这个建议，看起来更为激进而且可能引起反抗，这样就有必要授权于那些其成员目前未被授权的群体，仅仅是因为他们的群体成员资格。审视在这些条件上的争论，我们可以很快理解讨论何以可能发展成为对特殊群体如何处于劣势和未被授权的不同评价，以及承认了群体劣势后，遵照自由主义的原则，是否对优势群体而非目标个人采取了补救措施，从而使得优势群体的机会最大化。一方面，有一种旧的观点认为，穷人对他们的困境自己负有责任，因为自我提高的机会是公平的，只不过由于穷人们的懒惰和无能使得他们而无法把握有利条件。另一方面的观点则认为，穷人们陷入了一个无法打破的怪圈，除非通过国家的立法，使财富实现从富人到穷人的大规模的转移。目前关于多元文化主义的争论仅此而已，相应的观点是，在目前的体系中，少数民族需要通过平权行动得到授权，譬如我们可以采取这样的形式：高等教育方面的配额、制定劳工法等，尽管这样作会使占统治地位的多数人群体付出一些代价。^①

这样的提议招致的批评是，这导致了对来自多数人群体的个人的不公正，因为，譬如在高等教育中，他们不能和来自少

^① 请参见夏皮罗 (Shapiro) 和克姆里卡 (Kymlicka) (1997) 在不同的民族背景下在一些出色的论战中发表的关于这些事件的论文。

多元文化主义

数人群体的那些人在公平的基础上竞争设定的职位。有时在这儿产生的第二个观点是，如果他们被迫认为他们一直需要特殊的规定才能得到较高的社会地位，那么平权行动也会在个人和团体中制造心理上的创伤和固有的自卑感。与此一致的是，在我写作本书期间，一封发表在《守护者》（*The Guardian*）的信表达了相同的观点，在前先天的事件中，有人报导一群黑人作家和学术团体号召将坦尼森（Tennyson）的诗作从学校的课程中删除，因为该诗作“不能代表今天的年轻人”，信件就是对此篇报导的回应。克里斯多佛·劳莱森（Christopher Rollason）这样写道：

实行多元文化主义的原因由祖先不是英国新教徒的美国人做了最好的表述，不是基于意识形态的基础，而是基于他们自己的利益。今天印度作家——维克拉姆·查德拉（Vikram Chandra）、阿米塔·高斯（Amitav Ghosh）、阿妮塔·德赛（Anita Desai）等等——的伟大作品已经获得了承认，不是通过平权运动带来的配额，而是通过讲述东方和西方的描述性的传统并创造了一个新的综合体。就是这种方式而不是对陈词滥调的下跪和顺从，促进了少数民族文学的发展。

（《守护者》（*The Guardian*），1999年8月12日）

这里不是追踪这些观点的场合，但是它很好地留意了这些

观点并注意到这个讨论如何在团体和个人之间呈现出一种两分法，错误是可能存在的，但这种两分法确实维持了当前大众的政治思维方式，特别对在美国的讨论具有深刻的影响。

现在回到这个问题，即我们应该如何评价在教育中实施多元文化主义的政策对一个国家的公民具有相对的利弊的观点，我们可能会发现这有助于区分所谓的“温和的”多元文化主义和“批判的”多元文化主义之间发生的常见的差异。一种有所保留的看法是，第一种多元文化主义已经赢得了来自保守的议员们的认可却招致了激进人士的敌意；而第二种多元文化主义遭到了保守主义者的反对却得到了激进的分子们的支持。“温和的”多元文化主义，正在英国学校广泛地被实施，其出发点是认为，学校的课程体系需要修改，以把所有学生的经验都综合起来体现在学校科目的课程大纲里边。在教育界，这种观点与被政府授权并于1985年出版的《斯万报告》(Swann Report)——又名《所有人的教育》(*Education for all*)——颇有联系(雷克斯[Rex] 1996: 36-9; 格力洛 1998: 179-81)。斯万认为家庭文化和孩子在家里的日常生活习惯，都应该在从宗教到烹饪风格的每个方面得到认可。通过这种对孩子的家庭背景的意识展示，学校能够在教学方法上有效利用这些资料从而促进教学，因为这些资料可以直接推断出什么是孩子们熟识的，并以此为出发点诱导孩子学习，这样，一个积极的教学环境就得以创造，也使得孩子的反应变得更为迅速。通过这种公共机构的认可，学生们可能已经认为对他们来说是私密的、成为区别于其他学生的一个来源的以及在一些事件中成为障碍

多元文化主义

的文化实践，如今转变成为可以接受的习惯和潜在的引以为傲的理由。故而他们的经历是有价值的。超越学生的主流大众文化的正常范畴，将这个例子推而广之，可以教育大多数人并有助于拒斥那些经常成为校内外的歧视和不公的潜在因素的无知和偏见。

为了成功实施这些创新，我们必须仔细谋划修改各种课程的教科书，这样我们可以确保删除其它文化的消极因素，而对各种资料的深思熟虑的综合能够反映现代社会的多元文化主义特性。而且更为重要的是，教师需要得到重新训练从而有能力恰当实施这些新的课程。这意味着超越最初的敌意并背离他们先前的良好的实践被认为是必不可少的。这当然也意味着文化意识的训练——要注意超越新奇的非欧洲的名义，留意主要的非基督的节日——和鼓励对其它文化的开放和智性的好奇。

当这些创新已广泛地受到欢迎并掀起一股热潮之后，他们同时也招致了一些批评（请参见布拉 [Brah] 1996: 227 - 34; 雷克斯 [Rex] 1996: 178 - 80; 格力洛 [Grillo] 1998: 180 - 1; 也可参见阿萨德 [Asad] 1993: 260 - 2)。这些批评有的来自那些英国新教传统的忠实的捍卫者，他们坚持认为英国是一个拥有特殊的历史和传统的基督国家，而新多元文化主义的重点却试图否认这一点。正是这些说客认为学校团体应该被基督徒支配，这使得认为学校是严格的世俗机构的法国人颇为震惊。但是，主要的批评来自那些人，他们认为学校采取的创新仅仅是象征主义的（格力洛 1998: 194 - 203），而且无论他们的意图可能是多么的美好，他们不能认真处理制度缺陷和结构变革

这些真正的问题。对于这些批评家来说，虽然新的提议已经提升了对英国现存的少数民族的认识，但是事实上他们的行事方式还是将其视为异类，故就事实而论，分歧和自卑的陈规还将永远存在。通常用来描述这种排外现象的习语是“钢铁般的帽带、纱丽外套和萨莫萨饼（steel - bands, saris and samosas）”，这个习语拾取了其它族群丰富多彩的标志的三种。这些批评家认为，这些在学校里不时能捕捉到的看得见摸得着的现象被作为文化认同的标记，但是因为将其文化琐碎化了，因而无法探索少数民族校园经历的更为深刻的现实，致使少数民族文化引起人群的关注却只停留在肤浅的表面。这种把少数民族简约为一套有限的文化特征的做法，随后被传媒进一步认可并被牢固地安置在民族精神中，在这一点上其它民族的知识被局限成为一种受轻视的仅供参考的形象：亚洲人是穆斯林狂热者或者街角小铺主人；黑人是麻烦的制造者；爱尔兰人是酒鬼；中国人是操洋泾浜英语（pidgin - English）的外卖餐馆的小老板。英国讽刺性的电视节目《上帝恩赐于我！》（*Goodness Gracious Me!*）获得成功——节目名称本身就是对印度式英语的嘲讽——在节目中英籍的亚洲演员揭示了构成少数民族文化的多数形象的荒谬性，也反映了这些观念如何深植于公共意识之中。

当然，讽刺是一种有效的吸引人们注意某些问题的方式——虽然也一直存在一种危险，即对于观众这仅仅可能加强

多元文化主义

他们的观点。^① 但是，批评者认为，在学校里我们必须要做更多的事情，不仅仅是拒斥无知，而且还要解决一些少数民族群体仍然遭受的真实的劣势。为了实现这个目标，要求我们付出更为彻底的努力以联结学校和家庭，举个例子来说，可以通过采取共同的努力使更多的家长投身到教育当中；通过使更大范围的教师理解少数民族的经历而不仅仅是象征主义的；通过语言传媒给家庭提供一些教育。在更为普遍的范围内，我们假设白种人文化的和智识的权威在教学模式上，在教学资料本身，更具破坏性的是，基于他们的民族背景，在孩子们的名义下有意识和无意识的得到反映，那么我们还必须对当前体系的运作方式进行严格的审视。像这样激进的提议是可能出现的，特别是对于那些把白种人看作是破坏了他们所谓的英国的生活方式的人们，有人会想到那种做了必要的修改的提议，准确地说，这种已经在教育系统中发生的重构和激进的重组在整体上考虑承认以前的体系偏爱中产阶级。注意到这样的可资比较的背景，那些认为体系正不恰当地朝有利于少数民族的方向转变的人们的观点和公立学校的学生家长的观点是类似的，他们觉得因为国立学校的偏爱，自己的孩子正遭受了被牛津大学和剑桥大学拒绝接纳的不公。

政治正确性会导致极端的提议，这些提议容易成为一些保

^① 请参见围绕白人喜剧演员艾利·基（Ali G）展开的论战，艾利·基由于扮演了一个黑人的角色而招致了一些攻击（《守护者》（*The Guardian*），2000年1月12日）。1999年年末，一个由艾利·基制作的关于会见的视频被命名为《真实的艾利·基》（*Ali G innit*）在第四频道播出。

守主义者反击的目标，这一点是不可否认的，但是那些赞成采取更强硬的途径来实现多元文化主义而不是采取“温和的”多元文化主义所暗含的象征主义的人们，坚持采取他们提及的“批判的”多元文化主义的途径，有其合理的道德和智识上的基础。对于“批判的”多元文化主义的目标，特伦斯·特纳 (Terence Turner) (1994: 408) 做了非常有益的说明，即是“把文化的多样性作为主流文化和少数民族文化所富于挑战性、不断修正的、具有可比性的基本概念和原则的基础，这样以便于建构一种更有生气的、更为开放的和更为民主的共同文化”。这种类型的多元文化主义必须立即和特纳所指称的“差异的”多元文化主义区分开来，特纳的多元文化主义，类似于我上文所提及的“温和的”多元文化主义以及其他批评者所称呼的“团体的”多元文化主义，他们将之描述为“贝纳特效应 (Benetton effect)”，即挖掘族群差异以促进商业目的 (戈德堡 [Goldberg] 1994: 8)。“差异的”多元文化主义的主要缺陷在于将差异简单化了，从而使个人利益大行其道，并成为代表他们自己权益的政治目标，而不是像“批判的”多元文化主义那样，趋向正在进行的对主流文化和少数民族文化经验的批判性使用。对“批判的”多元文化主义来说，对课程的修正是受人欢迎的起点，举个例子来说，对美国研究的新教科书譬如似乎根本修改了教规的《荒原》(Heath) (巴克 [Bak] 1993) 的讨论，成了一场国人额手称庆的运动，因为文化传统的健康完全依赖于不断的挑战、论辩和修正，这是创造一个民主的文化的前提。

多元文化主义

考虑到“批判的”多元文化主义的宏大目标，其拥护者认识到，虽然学校是一个需要探究批判理念的地方，但它仅仅是几个类似场所中的其中一个，而且过于强调教育存在一些内在的问题。一个困境是已经提到过的，即多元文化主义仅仅蜕化为对差异的简单认同。而另一个困境是，当多元文化主义联合文化研究以鼓励所希望的对日常生活经验的批判性使用时，却发现自己已经成为满怀敌意的批判的目标，那些人把这样的批判看作政治武器，并指责多元文化主义者进行政治教化（political indoctrination）。在这一点上非常清晰的是，传媒和自由主义团体尽可能地提高他们的声调，以反对他们所认为的政治正确性的教条和认同政治的罪恶。

讨论似乎又回到了起点。“批判的”多元文化主义者（芝加哥文化研究会（Chicago Cultural Studies Group）1994）通过远离差异的多元文化主义者和拒斥任何用一个教条替换另一个教条的意图来回应自由主义的批评，从而凸显了多民族的差异性。“批判的”多元文化主义者们宣称他们的目标是营造一个潜心于审视传统而非破坏传统的批判使用的环境，但是敌对的来自传媒的批评者们对这样的观点疑窦丛生，并运用实例对在他们的看似荒谬的论述作了回应。

一个颇为有趣的观点被提出来用以解释大众反对多元文化主义和政治正确性的标准，这个观点延续了论战的观点，并认为出现的错误理解和错误传达的问题是学术争论和大众理解之间缺乏连续性的产物。连续性理应存在于人文社会科学、历史学和英文所使用的词汇和所研究的范畴之间，他们不断地进入

传媒的视线，事实上也构成了传媒本身的受权调查范围（the terms of reference）。新闻工作者和自由主义知识分子的文化观，早已被他们自己的人文社会科学的传统所决定，因而，对多元文化主义的讨论也不可避免地表现为他们所熟识的领域的讨论方式。另外，他们也正在为那些通过正式的或非正式的教育而已经被传统所感化了的观众著述和表演节目。向观众灌输社会科学的概念，特别是灌输那些衍生于很大程度上依然限于在学术圈内的知识譬如人类学的规则的概念，最大限度地冒着引起混淆的危险，而且通常遭致胡言乱语、蒙昧主义和任性地胡搅蛮缠的指责。

在我看来，关于讨论的非连续性的观点似乎不乏真知灼见，这符合英国和美国的经验。例如，普遍理性作为最终的主宰的引人之处，似乎也恰恰以这种具有说服力的区分为基础。有人记得撒切尔夫人的名言，“没有社会这种东西，那儿只有个人”，这不仅仅代表了撒切尔夫人自己的观点，有人怀疑，也表述了她的众多的顾问和国内的公务员的观点，这个观点完全不符合社会科学的观念，同时也高度怀疑社会学和人类学观点，从而成为文化研究的一个障碍。从这个角度看，如何使多元文化主义获得承认的问题并不像仅仅是赢得对其目标的价值的一致认可——有谁会坚持以营造一个可以让民主文化茁壮成长的环境为目标？——这个问题所描述的那么简单：基于公众习惯的人文科学讨论，如何使人理解正义、民权和少数民族能够享有的个人自由的概念，以及为似乎普遍的永恒的道德价值和审美情趣的标准所束缚的文化传统的概念。

多元文化主义

由于各种各样的偶然的历史上的原因，使得有美国的学术界、知识分子和传媒参与的最为热烈的讨论和教育的课程体系颇有关联。教规的确定性所包含的意义在美国素来比在英国更为重要。在安置不断涌入的有着不同血统和不同宗教传统的移民的过程中，基本上没有忍受非英国新教徒的宗教仪式的困难，这完全不同于允许他们总体上背离英国的新教徒文化，正如我们所见的，社会已经成为一个熔炉，在这个熔炉里，所有一切都要求被同化。基督教派的多样性，犹太人经验的引人注目，异教徒的繁殖和宗教认可的新时代，如果不是各个团体之间结交深厚，至少是相当程度的容忍就不可能实现——事实上，这种对宗教的宽容是宪法的主要承诺之一（奥斯腾多夫 [Ostendorf] 1998: 51）。^① 宗教仪式的惯例决不会对国家统一形成威胁；而后者则通过国家特别是学校里的各种世俗仪式，持续不断地使年轻人理解和承认构成美国人的生活方式的因素而得到确保。一套套的教科书反复灌输构成了美国价值、美国历史和美国文化的权威的理念，然后，当这些理念在教育领域遇到挑战时，激烈的争论便开始了。与此形成对比的是，在英国，确定的规则的理念是相对新近的；也从来不曾有过遵循美国模式的教科书，而且，至少一直到撒切尔夫人时代，根本不存在一个关于英国历史的全国知名的版本。（当然有通俗的读

^① 也可参见霍尔 (Hall) 和林黎 (Lindholm) (1999: 24-5) 对宗教宽容的评论，美国宗教方面的多元状态部分地受弗吉尼亚大庄主统治的政府对美国早期建立的基督教派的多样性漠不关心的影响。

物，使得每个人至少都能知道英国历史的大概，尽管他们可能更加熟悉野史而非历史事件本身的知识。）由于国家严重缺乏对规范传统的重要投资，而且事实上也由于存在抵制规范形式的观念——请注意对利维斯（Leavis）的声名狼藉的著作《伟大的传统》（*The Great Tradition*）的敌意，这本书试图发布一个文学评论的教条并强制执行——因此，教育界对构成课程提纲的内容的讨论相对而言未能引起较大的关注。有时候，保守派很惊讶，何以把目标对准学校里十六、七、八岁的学生的教学大纲包含加勒比海作家们的作品；他们也很纳闷，他们所遭遇的公众关于英国标准及其对那些在文化或经济上的少数人的利弊的讨论何以都富有规律性，但是大体上，甚至当它们在大众传媒上成为头条时，这些讨论都没有激起他们在美国时所拥有的激情。相反，在英国，是传媒所赞同的宗教信仰和宗教仪式导致了激烈的交流。

最为有名的新近在英国发生的这种激烈的宗教讨论的实例，围绕萨尔曼·拉什迪（Salman Rushdie）公开出版的一本著述《撒旦诗篇》（*The Satanic Verses*）展开。数量众多的穆斯林教徒觉得受到了此书的冒犯，因为这本书似乎通过讽刺文学和漫画愚弄了他们的宗教，而且他们认为这本书包含了对上帝的亵渎性的论述和对先知穆罕默德（Prophet Muhammad）的侮辱性的评论。霍梅尼（Ayatollah Khomeini）因为萨尔曼·拉什迪的著述而判处其死刑的布告，使得英国穆斯林社会的成员的最初的不安演变为怒火。

信赖传媒的非穆斯林的英国人，被穆斯林强势的抗议所击

多元文化主义

溃，继而各种观点的激烈交锋充斥了报纸的相关栏目长达数周^①，其引发的关于自由社会中宗教自由的限度问题的讨论在当今社会仍在持续。在审视论战中双方都明确认为的极度危险的事物究竟是什么之前，我们得思考一下为何这个事件激起了如此的激情。我们特别需要理解为何非穆斯林的英国公众为多数穆斯林信徒的姿态所动摇，包括那些被称为宗教界的开放的自由派的人们。

在欧洲社会特别是北欧，自 18 世纪中期开始，兴起一场剧烈的推动市民社会的世俗化（secularization）浪潮。这个浪潮已经呈现出几种不同的形式，并已频频地引起社会科学家和理论家的评论，他们用各种各样的术语譬如“觉醒（disenchantment）”（马科斯·韦伯 [Max Weber]）和“去魅（demythologizing）”（布特曼 [Bultmann]）来描述这个过程。有时被当作启蒙运动提及的这种历史趋势的结果，实际上是对公共生活领域的越来越多的限制，这被视为对宗教的关注。^② 和这种世俗化的过程相联系，在艺术和文学界也掀起了一场运动，他们认为道德的问题以及宗教引起的早期的争论是十分重要的，他们认为鼓励争论和思考的最好的途径是在对宗教偶像和个人权威进行去魅的过程中有所保留。只有通过破除旧习，才能实现必要的突破，从而使得理性思维从迷信的枷锁中解放出来。因

① 阿萨德（Asad）（1993：269 - 306）对于我们应该如何解读拉什迪的这些作品提供了一个出色的说明。

② 卡撒诺瓦（Casanova）（1994）对这个过程及其时代意义做了尖锐的评论，对此，阿萨德（1999）已经做了回应。

此，在北欧，特别是在前社会主义国家，对基督教徒的奚落、对迷信的嘲弄和对个人崇拜的削弱，与圣人与现存的牧师联系在一起，已经成为公认的现代欧洲文化遗产的一个元素，这种情形宗教信徒是不愿意看到的，但是他们准备忍受并在开放性的争论中展开论战加以反对。

促进了这种对抨击宗教的宽容的一个因素，似乎是基督教有一个神学传统，这个传统在过去的几个世纪里，一直允许上帝的人格化以及救世主的形象化。后来的神学讨论就变成了关于对上帝的这些描述和上帝形象的准确性的讨论。然而，在穆斯林世界，自从有了宗教，这种描述的行为本身就被认为是亵渎神明的，更不用考虑这种描述是善良的还是恶意的。在穆斯林的经文里，强烈反对将上帝人格化，故而甚至确认上帝的性别这些在基督教里非常普通的一些事情，也被认为是亵渎神明的。也不允许以任何的方式来描绘和塑造代表先知的形象。（这一点是千真万确的，因为这非常容易得到理解，故而表现伊斯兰教的起源的影片《预言》（*The Message*）的制片人非常谨慎地避免任何对先知的直接描述。）考虑到长期的很严格的对描述的禁止，穆斯林教徒的怒火不仅仅是因为拉什迪描述了从未描述过的形象，而且宗教漫画进入了市场，并且变得更加可以理解；考虑到在基督教中描述的普遍性和非穆斯林教英国人对伊斯兰教的漠视，我们现在能够理解为什么讨论会变得如此的热烈。虽然表面上对《撒旦诗篇》的公开出版意见不一，但是双方彼此都在讨论过去。非穆斯林信徒都把这个事件看作是自由民主的讨论，并抵制他们所认为的不能接受的宗教蒙昧

多元文化主义

主义的专制；而穆斯林信徒则将之看作是一种机会，借助这个机会他们必须让对他们来说是非常重要的东西——譬如他们觉得他们的认同感和完整性受到了挑战——进入公众讨论的领域。然而，不幸的是，考虑到多数（只有少数是例外）传媒只是为了追求轰动效应而不是利用这个机会进行建设性的讨论而使问题两极分化，因此得到了最为公开的讨论的恰恰是激进主义者的观点。

公众对宗教的毫无生气的讨论，当将特殊性作为一个简单的问题的答案时，一个可取的结果是非常迅速地导致人们采取一种不妥协的立场。于此这是一个很小的步伐来对世界进行灵魂的观照（Manichaeon vision），在这种观照下，其他人只能被想象为敌人，他们所有的行为都必须受到仔细地审查是否含有邪恶的意图。当然这并不仅仅适用于穆斯林和基督教的对峙。在英国，人们非常明确地认识到，北爱尔兰的讨论在多大程度上导致了这种两极分化的加剧。尽管如此，我们还是有理由关心，在西方人眼里穆斯林信徒已经到了魔鬼化的程度，根据政治科学家譬如萨缪尔·亨廷顿（Samuel Huntingdon）（1993）的观点，他们已经取代了社会主义者而成为世界和平的巨大威胁。除非受到阻止，我们可以预见这种趋势通常可能会逐步升级为暴乱——比如业已出现的在印度反对穆斯林团体、巴基斯坦反对基督教团体以及最近在东印度尼西亚同时反对这两种宗教的暴乱——而且通常会导致灾难和敌意，而不再是相对琐碎的小事。

在法国，他们的政府教育是绝对不受宗教约束的，任何宗

教信仰的表达都是有纪律的行动，而且非常容易遭致批评。当穆斯林的女生戴着面纱和头巾进入教室，她们会被告知这是不被接受的，这样，一场规模宏大的公共讨论就爆发了，讨论又直指穆斯林所要求的特色化可能会威胁法兰西共和国世俗主义的原则，而有人则认为不应当禁止女生在学校佩戴十字架，而且这种习惯也从未被认为是对非宗教主义构成了威胁。这种关于头巾的交锋在左派和右派的部分人之间形成了一个令人担忧的联盟，他们在这个事件上都敌视对穆斯林信仰的公然表达。^①

欧洲也发生了类似的、涉及宗教仪式上屠宰动物作为供奉食品的对抗性的事件。信奉早期基督教教义的穆斯林和犹太人，要求用于消费的肉类只能取自于那些根据正当的宗教仪式的惯例被宰杀的动物身上，这个要求包括在仪式上割开活着的动物的喉咙。而在英国，似乎这种宰杀的方式就违反规定，规定要求在动物被宰杀之前必须把动物打晕，然后再把箭射入其脑门，现行法律规定必须采取最人道的宰杀的方式。这已经成为一件富有争议的事件，导致了信奉早期基督教（东正教）教义的穆斯林和犹太人因为他们的行为背离了大多数人的道德律例而沾上了污点（埃尔德曼 [Alderman] 1995）。

一个可能更具分歧性的问题涉及教会学校，而在这个问题

^① 请参见史弗门 (Sliverman) (1992: 111 - 18) 对当时论战双方的知识分子的立场所作的颇为中肯的描述；也可参见哈格里夫斯 (Hargreaves) (1995: 125 - 31) 为这个事件所作的年表以及对学校实行教育宗教分离论的相关法律原则的论述。

多元文化主义

上的分歧无法用宗教的和非宗教的观点简洁地描绘出来。英国曾在—一个时期拥有过国立的基督教教会学校，这些学校开设全国规定的课程，学生也参加国家规定的考试。作为学校活动的重要的一部分，这些学校致力于宗教教育并进行宗教祈祷，而且学校的整体特征是宗教性质的。这种方式的政府对宗教的直接支持，在过去受到了批评者的指责，他们希望看到在公共的世俗教育和私人的宗教教育之间的清晰的区分，而这些在美国和法国是习以为常的。但是在整体上，在英国这还尚未成为公共讨论的主题，至少到目前为止。但是，作为类似的要求认可犹太教的、穆斯林教的的和印度锡克教的教育机构的一个结果，这些问题已经成为英国关于多元文化主义的争论的一个主要方面。

考虑到政府对基督教学校的补贴原则，乍看之下似乎并未为不同意见留下多少空间：如果给予了一个宗教教派如此的支持，那么也应该支持其它的教派。但是，有几种观点反对扩大政府资助的教会学校的范围。首先，议会坚持反对政府资助任何教派的宗教教育，政府迫于这个强大压力，使减少对宗教的资助已成为事实，而且教会学校机构的膨胀是一个极为退化的步伐，因为在本质上，教会学校似乎在政府和宗教之间建立了一种联结，但政府应该是服务于所有人的，而宗教则应该成为一种私人事务。其次，还有那些愿意看到继续资助基督教教会学校的人们反对将资助的范围扩大到其它教派的学校，他们将其它宗教的教义传统看成是反对国家的民主传统的。因此，有人致信新闻报纸，建议拒交税金以反对鼓吹将妇女看成是二等

公民的宗教传统。最后，反对还来自少数派宗教团体内部的那些人，他们自己认为彼此之间的隔离是建立新的教会学校的必然结果，而且建立新的教会学校会导致打破英国认同意识，并使国家分裂成为一种多元的社会，在这个社会，不再有一套得到普遍认同的国家理念，取而代之的是排他主义和最低程度的宽容。

对于这些后面的团体来说，建立教会学校的压力是完全可以理解的，因为来自宗教少数派的学生经常得面对主流的国立学校的歧视和谩骂。在教派学校的保护下，学生们被保护起来远离了谩骂，在他们与他们的宗教得到尊重的教育环境中，赢得了自信和繁荣。但是，亚斯敏·阿里布海-布朗（Yasmin Alibhai - Brown），英国一个闻名的一直在反思多元文化问题的作家，在他的一篇对新近得到政府资助的印度锡克教教会学校的评论中（《独立报》[*The Independent*]，1999年12月2日）认为，我们所必须为之付出的社会代价太高了，因为学生们渐渐变得对其它的宗教传统知之甚少，结果是排他主义、偏见和分裂不断地得到加强和巩固。根据她的观点，解决问题的办法是我们必须建立一个对所有人都公平的国民教育体系，在这个体系中处于少数人地位的人们不会遭致虐待和歧视，而是为他们提供一个探究各自传统的空间，对一个真正的多元文化主义社会的出现抱持宽容和开放的心态。用亚斯敏·阿里布海·布朗的对手们的话来说，这都是华而不实的语言，他们认为在当前的社会气候下，为了这一代孩子们的利益，我们必须采取这种政策以谋求建立更多的教会学校。

多元文化主义

回顾这些发生在英国或其它地区的关于国家机构和公民宗教之间关系的论战，我们可将之区分为三个系列的讨论。第一类讨论关心的是国家在多大程度上，是或应该成为执行一套由宗教信仰衍生而来的原则的工具。在这儿，伊斯兰教的观念是非常明白的：在宗教和其它领域之间可以没有概念上的区分；因此在穆斯林国家，政治、政府和法律都必须接受伊斯兰教传统教义的指导。就像在基督教里恺撒（Caesar）和上帝（God）可以没有区别。事实上，存在激进的基督教徒，认为他们的基督教教义和道德与正义的原则是没有区别的，即是说它们都指导国家行为的各个方面。然而最近，在基督教国家的调查显示，人们强烈地坚持国家和宗教之间的区分，而且认为在过去的几个世纪，西方社会主流的意识形态运动已经放松了对宗教的掌控，而以自由民主的哲学来代替它。然而，尽管这种观点自命超越和取代了宗教，但是仍有学术观点坚持认为这个观点本身就完全渗透了源于基督教教义的理念，因而存有致命的认识论上的缺陷：我们绝不允许宗教影响政府事务的观点本身就是基督教的观念。因此，自由主义的观点非但没有超越宗教差异的立场，而且本身就起源于一种非常特别的宗教传统，因此不能被当作一种普遍的超原则用来挑战其它的宗教传统，虽然那些传统更为支持宗教和社会组织之间相互渗透。

第二类讨论和上述讨论相关，但是有些许的区别，它关注的是与公共领域相关的国家和与私人领域相关的宗教规则之间的联系。在这里，讨论关注的是个人权利特别是宗教自由，而非是对制度焦点的展望。从这个观点出发，根据言论自由的原

则，宗教是国家应该对个人保证的一项基本的自由，即是说，国家必须确保个人能够行使这个自由，而不受任何的束缚和限制，当然在这一点上，他们至少也不能侵犯别人的自由。这个观点的必然的结果是，就像上文提及的在上帝和恺撒之间存在区别一样，在公共领域和私人领域之间也产生了概念上的区分。根据这种观点，国家就是确保允许个人在私人领域内的实践宗教自由的状态，除此之外不需要再有所作为。然而，就像他们可能试图捍卫这样的立场一样，评论家们最终也不得不承认，这种公共—私人的两分法当涉及宗教和种族区分时不具可操作性的，而且一方的观点可能正在他们所无法区分的地方不断地融入另一方（格里洛 1998：204）。

我们应该注意到在公共和私人领域之间划分界限的困难，这些困难不仅仅限于宗教和种族认同的范围。在多大程度上家庭在公共领域撒谎，譬如关于儿童的权利，对这个问题的争论一直在持续。（与之相随的是，对儿童福利的关心也有特殊的宗教的和种族的维度，譬如当人们参加活动反对孩童时男孩行割礼时，这些割礼是违背儿童的权利的，一些团体就负有宗教上的责任。）

就宗教实践的现实看来，放弃公共领域和私人领域的两分法的结果是，现在人们普遍认为国家不能够对仅仅将宗教局限于私人领域的消极姿态感到满意，而且为了捍卫宗教自由国家必须积极作为，在必要的地方积极介入并创造条件，使得信徒团体能够满足信徒自己的信仰需求。我们可以看到，这样做首先可能是意味着为建立公众崇拜的空间提供了某种可能，而且

多元文化主义

在很大的程度上除非由于偶尔的地方保护，这种类型的发展是无可争辩的。有不同意见和争议的地方，通常是由于宗教团体提出额外的要求，譬如要求在宗教场所豁免法律规定，举个例子来说，锡克教徒要求允许他们佩戴穆斯林头巾而不受必须佩戴安全头盔的规定约束的权利。为宗教仪式上屠宰而修建特殊的屠宰场也将在这一类要求下实现；^① 游说建立国家资助的教会学校也是如此。考虑到这些特别的问题，宗教也不再是一件私人事务，而已成为公众普遍关心的事件。

在过去的三四十年，非基督教的公民人口有着实质性的增长的英国、法国和其它欧洲国家，它们的政府像已经发生的事件一样特立独行——在校女生可以戴面罩，允许建立寺庙，宣布女士受割礼违法——但是至今还没有共同的和有系统地尝试去思考宗教自由的权利所包涵的道德和法律的意蕴。而在世界上的其它国家，它们的政府都采取了各种各样的立场。譬如，在一些由许多有着不同信仰的少数民族组成的国家，他们通常会采取宽容有时甚至支持少数民族宗教的政策，或者至少到最近依然如此：我在想，在一些国家譬如印度和印度尼西亚，他们的官方立场是支持少数民族的，因为他们不敢忘记他们的国家目前的形势可谓是四面楚歌。而另外一些国家，他们的政府一直是反宗教的，在那儿经常是抑制宗教的发展，但是，颇为吊诡的是，以前实行自由主义的国家现在变得不容异己了，而

^① 请参见《*Des élus marseillais denoncent l'absence de mosquee et de lieu d'abattage rituel*》，Le Monde, 26 Novement 1999。

曾是社会主义的国家如今似乎更加尊重宗教自由。

事实上，当我们审视全世界的宗教宽容或者排除异己的问题时，无论我们选择着眼于政府政策还是自然发生的宗教冲突事件，直接凸显的是种族划分和宗教信仰之间的深刻的混乱。正是这种埋藏在第三种关于宗教和国家的争论的根深蒂固的混乱，影响了所有的团体对这些讨论的理解。

例如，在宗教信徒中间，通常有一种宗教的地方色彩被视为一种基本的信仰，而这种色彩在其它地方就可能被认为是盲目崇拜。在基督教中这种情况的例子，可能是在欧洲地中海（Mediterranean Europe）沿岸国家新教徒所理解的对圣徒的崇拜。这种宗教领域里的仪式表达的多元性经常不被认可，而且这种不被认可会导致多数人团体和少数人团体之间的紧张。譬如，保持妇女的隔离状态的实践通常和伊斯兰教连为一体，而不被认为是起源于特定的非穆斯林传统群体的文化实践。因此，伊斯兰教通常被描述为视妇女为下等人的宗教；并且这种描述反过来成为伊斯兰教的特征。

一个更具细微差别的途径是承认宗教和种族关系是两个独立的事情，但这通常只是一套宗教信仰，就像一个共同的语言和一个共同的起源就能够被视为种族认同的典型特征。而另一方面，这同样也能导致立法上的不寻常的畸形。譬如在英国，法律恰当地基于种族划分宣告种族歧视为非法。这样，仅仅基于他们的种族身份而拒绝雇用他们便是不合法的。如果有一套宗教信条被认为是构成某个种族团体的认同的重要部分，而且拒绝雇用若能被证明与宗教实践相关，那么就会被认为和法律

多元文化主义

相抵触。但是，如果在宗教实践和种族认同之间没有固有的联系，譬如英国人皈依伊斯兰教，那么以宗教的理由拒绝雇用就不算非法（费萨尔·柏迪 [Faisal Bodi] 1999）。然而，最近的一个试图通过引入法律以反对基于宗教原因的歧视的努力却激起了激烈的论战。^①

这些基于种族认同、少数人的权利和宗教自由之间的无序和混乱，在世界范围内困扰着关于多元文化主义的讨论。这种混乱引发的一件事情是，我们很难在整体上将宗教理念和宗教信仰从其它涉及权利和公民自由问题的全部范畴中分离出来。据我们所见，它也不会划定私人领域和公共领域的界线。我们还需要架构一些更为普遍的框架，它应该能够彻底超越国家意识形态的狭隘限制，也许它应该是美国的信条或者英国的生活方式。然而，勉强抛弃来自不同的阵营的评论家譬如施勒辛格 (Schlesinger) 和阿里布海·布朗 (Alibhai - Brown) 共同主张的国家意识形态，而去追求一种更具一般性和更为普遍的框架，确切地说更令人担忧。阿里布海·布朗批评新近建立的国立锡克教会学校，就是因为其排他性。她含蓄表达的是她对学校所宣布的传授一种更为高尚的道德规范的怀疑。她担心这样的学校正在迅速繁殖，这样一个增长的趋势会导致孩子们永远学不到构成了英国的认同的东西，因此不会再有一套所有人共享的民族价值。最后的结果是她素来所珍视的英国社会的一切皆分

^① 请参见波利·汤因比 (Polly Toynbee) 发表在 1999 年 10 月 29 日的《守护者》(The Guardian) 上的文章，以及随后引起的各种回应。

崩离析和失落。因此宗教排他主义 (Religious exclusivism) 是我们的敌人，国家对这样的学校的支持应该受到抵制。这种观点被英国的（据我们所知，还有法国）自由主义者们广为接受。施勒辛格也承认同样的危险，即民族传统和遗产的失落，他的例子是关于美国的，他认为更大的威胁不是来自宗教的游说，而来自学校和大学里边课程的设置所带来的挑战。施勒辛格和阿里布海·布朗都承认其它传统的生命力，也认识到提供教育机会学习这些传统的重要性，但是他们也强烈地感受到，应该有一种特别的民族的传统和历史为所有的公民所认同。

从一个多元文化主义者的视角看，他们的民族传统的概念问题源自一个关于民族文化的静态的和理想的观念。即使他们执拗地对此有所异议——而阿里布海则会在这一点上喋喋不休——他们采取了文化本质化的立场，赋予了文化具有独特的行动和感知的方式的本质，虽然文化可能受各种穿透了文化界限的观念的影响，但尽管如此，他们还是认为文化一直保持着其本质上的特征。社会人类学家认为所有社会的社会形式和文化传统都处于永恒的变革的状态，而当十分显著的世界变革的进程为这种观点提供了丰富的佐证时，也许上述的民族文化的概念越来越难以维持了。^① 一种特殊的民族文化不会受到影响而导致变化的理念是产生于 19 世纪欧洲浪漫主义 (European romanticism) 的一种幻想，在世界上的其它地方，则源自于各

^① 请参见帕莱赫 (Parekh) (1995: 268) 对民族认同的本质所作的类似的评论。

多元文化主义

种各样的亚洲人保守主义的信条，譬如新儒家学说，我们决不允许我们自己被它们欺骗。

尽管如此，无论我们怎么怀疑诸如民族文化和民族传统的概念和范畴的显著特征，依然真实的是，仍有数量众多的人们相信这些概念的真实性，我们在讨论多元文化主义必须考虑到这些人的看法。为了敦促他们更彻底地审视和阐释是什么构成了民族传统以及他们将宗教和教育体系置于这种传统中的什么位置，我们将投身于对达成不仅仅是一个国家而且是全球的一致意见非常重要的和必要的对话。

第三章 文化多样性和全球统一性

戴维·克里斯特尔 (David Crystal) (1999) 在最近的文章中，关注语言正在以令人担忧的速度消逝。他说，语言消逝并不是一个新的现象；新的是当今语言消逝的惊人的速度。全世界估计有 6 000 种语言，而随着讲这些语言的人们的去世，将有 3 000 种语言在未来的 50 年内也会绝迹。他给出了几种之所以发生这种现象的原因，但是这些原因中最为重要的也许是少数民族语言在现代世界中没有能力与主流语言的力量相抗衡。他描述了一个大家熟悉的范式，那些通过涌入城市或通过全国范围内的国语的推动而与主流语言取得直接的联系的群体，最终都熟识了主流语言。他们的第二代都受到了双语的训练，但是当这些原始的土著语言被一个群体或一个家庭认为是导致了他们尴尬的源泉时，双语主义 (bilingualism) 就在随后的几代人中消亡了。这个进程在当今所导致的结果是，在全世界范围内，语言多样性正在消逝。克里斯特尔认为，这种令人担忧的趋势需要立即引起我们的关注，我们也应当尽我们所能去保护

多元文化主义

和捍卫濒临绝种的语言。

对于再次被当作是种族群体或者稍微延伸一下，作为民族的独特的生活方式的文化，经常在更大的范围内有相同的观点。据称，作为全球化的一个结果，文化也正在迅速地消逝。基于多样性和差异性的多元文化主义似乎正受到全球趋同性的威胁。全球化的最为明显的证据是全世界范围内的消费模式的转变，无所不在的可口可乐和麦当劳是这种趋势的最为知名的范例。那些积极地对待这个现象的人们会争辩说，这说明对这些产品存在明显的需求，拒绝给予消费者使用他们的权利是不公正的，它只不过是采取了不受人欢迎的家长制（paternalist）的方式并对消费者采取了压制的姿态，从而阻碍了自由市场资本主义制度的发展。他们会接着说，对这些产品的确有很大的需求，在任何一天，在诸如吉隆坡、新加坡、曼谷和雅加达这样的主要城市的超级市场，这样的现象随处可见：那儿蜂拥着垂涎知名的国外品牌的人们，他们徘徊在塞满了大部分是进口商品的商店，这些商品从衬衣、手提包到手表和香水可谓是无所不包。^① 那么，既然有这么大的需求，为什么不能让人们自己决定他们是否渴望这些东西和是否希望购买这些东西呢？

他们的对手有时会把这种放任的自由的态度，视为是一种通常源于憎恨全球的资本主义制度的恐惧；更为常见的是，他们接受资本主义制度的原则，然而遗憾的是却缺乏审视和控制

^① 这种情形如何正在中国的城市上演，请参见赵斌（Bin Zhao）（1997）极具魅感的描述。

这种制度的肆意行为。在他们看来，自由市场的拥护者们未能认识到市场运作的方式，有限自由只是对于南方国家而言的，对于被迫接受世界贸易协定的发展中国家来说是不利的。而且，这些国家的消费者们遭受了不为他们所意识到的铺天盖地的广告和市场等因素的影响，并且因此他们的选择和偏好都被这些因素所决定。这样施加压力的方式的一个恰当的例子是，全球的娱乐产业都受到了来自美国、欧洲和澳大利亚的产品的控制。观众们受到节目所含蓄传递的消费模式和消费观念的奴役——很大程度上仅限于那些动作片和肥皂剧——以至于竞相仿效这些事实上意义深远的异于我们的人们的生活方式，并创造了虚假的需求市场，而商场则为他们提供了满足那些愿望的机会。这些世界趋势的结果是本土的创造力和特色事物的消亡，它们被反映了西方文化偏好的产品所替代。

在另一个层面，有人越来越担心这些消费模式的变化代表了民众看法和态度上的更大的变化。这样，随着人们的饮食和穿着偏好的变化，道德价值观念和人们之间关系的性质都发生了变化。随着采取办法以能过上他们所企盼的新的生活方式的压力的日益增大，人们彼此之间的责任心逐渐减退。有人则担心，南方国家以集体和家庭为核心的价值观念，会转变成为盛行消费至上主义的北方国家的个人主义的价值规范。

然而，这种批判并未能影响全球化的支持者们，他们认为这些批评的和谐的集体主义与冲突的个人主义这种简单的两分法的假设，是不现实的和感情用事的。他们尤为怀疑那些来自政治家的批评，譬如有人主张坚决反对保留所谓的亚洲价值以

多元文化主义

抵制西方世界的侵蚀。通常政治家们的观点似乎是为了证明他们设计的对自由社会施加的限制是正当的，而没有其它目的。一般来说，娱乐业和全球的传媒可能鼓励期望的统一性，但是我们要牢记，正遭受怀疑的这种期望远远超越了简单的消费主义的范畴，而要求实现表达的自由，这是政府的责任，更重要的是，这是公民的自由。因此，本土工业的衰败不仅仅和更有效率的全球制造业的生产体系所带来的长远未来与经济繁荣相对立，而且和普遍增长的要求政党权利的意识相对立。在关于消费主义的论辩中，为了减少对全球化的争论，就不用去理解形势的复杂性：消费模式呈现转变的同时，世界上大部分人们的观念也出现了变化。

另外一方面，假设越来越方便的国际通讯媒体会导致在重构社会时，朝有利于那些无依无靠的人们方向发生剧烈的变化，这是相当幼稚的。创造一个对唐肯甜甜卷（Dunkin' Donuts）和 510 型牛仔裤的要求，和创造一个共享民主制的环境是截然不同的，而且决不可能的一个方面是其它方面所必须承担的，或者说是乐观主义有着坚实的基础。^① 此外，现代化似乎已经导致了世界范围内的那些为少数民族群体所最为直接认同的文化特征的衰败，但这个事实至少是缺乏深度的。我们已经注意到少数民族语言的衰落。对于人们的穿着方式，或者可能在更为有意义的程度上，对于艺术和文化的表现形式的观

^① 约翰·格雷（John Gray）（1999）对福山的这个观点尤其的刻薄；另请参见戴维·阿普特（David Apter）（1999）类似的观点。

察可能也会得出相同的结论，譬如爪哇的皮影戏（shadow play）。很久以来，皮影戏以其浓缩的象征形式而被认为是能代表和重现爪哇文化的最为独特的特征。印度—爪哇史诗《摩诃婆罗门和罗摩传》（*Mahabharata and Ramayana*）的故事是皮影戏的主题，而表演所展现的所有社会和文化背景又常常成为台词的主题，这揭示了皮影戏及其塑造的人物形象成为伦理价值、审美趋向和爪哇人真正的世界观的缩影。正是通过皮影戏的世界所描述的情节和心态，使得一个人能真正理解爪哇人所珍视的东西和他们对世界的看法。然而，更为重要的是，皮影戏的表演不像以前那样频繁了。只是偶尔会有富有的主顾安排一场持续到凌晨的完整的表演，以庆祝一些重要的家庭活动，譬如婚礼、割礼或者其它重要的纪念日。取而代之的是，往往在国家剧院举行的一个半小时左右的片断表演来招待客人。诚然，有关哇扬戏（wayang）的角色的知识依然通过社会得到了传播，但是这些角色已然变成了起源于美国、日本和中国的男女主人公，它们和哇扬戏中经典的人物形象相竞争。

当然，这种类型的文化衰落不仅仅限于发展中国家，在那儿，文化交流和后殖民主义似乎导致了本土传统的灭亡。而在北欧也有一种引人注目的传统生活方式的失落，这部分的是经济的重大的结构性变革所带来的结果，这种变革已经导致了一些特殊的产业譬如捕鱼业和煤矿业的亏损，并继而带来了社会文化的失落；另外的情况是，机械化带来了某些特殊的手艺和技能的衰落；另外在娱乐界，对电视的依赖已然导致了社会性娱乐的衰落。日益增长的流动性，也意味着人们不再期望与固

多元文化主义

定的邻居一起生活，寻找工作和阅历正使人们远离了家乡，投入到新的环境。这样，地域感以及由此带来的对特殊文化的认同就消失了。

这些有关欧洲社会的衰落的描绘，就好像是在对过去的一种怀旧的幻想的框架里的一种表达，但是，它让我颇为踌躇。我们应该如何准确地评价欧洲发生的这些变化以及在其它地方发生的类似的变化性质呢？这个问题直接产生了两个互相联系的观点。第一个观点威廉斯（Williams）（1973）已做了最为清晰的阐述，他警告我们要警惕最近才出现的浪漫的保守主义（romantic conservatism），这种主义喜欢追忆过去，并认为过去的生活质量曾经比现在要优良得多。威廉斯指出，这种人类社会从理想的过去日益蜕化的论调是英国文学中经常的一个比喻，在那儿，乡村社会的传统永远被描述为刚刚成为过去。事实上乡村也从未像它被想象的那样，而且当前的对乡村的过去的诠释，必然是对当前社会的政治性质的解释性说明。我们将威廉斯的观点延伸到超越国家的范围，我们可以看到，为了证明对当前社会的批评的正当性而将过去浪漫化的趋势，不仅影响了我们对文化的认知，而且影响了我们自己。在这方面，学者们已经证实，譬如弗迪南德·托尼斯（Ferdinand Tonnies）描述了从礼俗社会向法理社会（from Gemeinschaft to Gesellschaft）转变的运动，并对乡村社会的失落表示遗憾，只是他们所作的西方社会的现代化过程的典范性描述被 19 世纪末 20 世纪初的侨民们转置了。在那里，行政长官和民族志学者们用相同的类型学（typologies）和两分法来描述殖民状态，而且根据他们

的理解，本土传统的有利状况的被打破归咎于殖民地的现代化，它带来的后果是当地居民灾难性的觉醒。然而，根据后来的学者证实，不仅仅在欧洲，在东方，乡村也从未是浪漫的想象中的田园牧歌式的社会（Arcadian community）。

这种对社会变革和相应的文化失落的观察维度，特别地为历史学家和文学批评者所发扬，随后，他们开始质疑用来描述这种变革并把这种变革归咎于新近的过去的解释的历史准确性，同时，他们还质疑讨论中所使用的分类法。已经消逝的这些传统是什么？使之提升为准神圣的行为方式又是什么？是什么时候变化开始消失了？这无法否认一些相同类型的文化失落正在发生。我们知道许多语言已经灭绝了；类似地，我们也知道许多技术和艺术才能和知识也已消逝了，但是它们保留在档案里是有用的，所以我们的任务就是在它们还存在的时候将它们记录下来，而胜于为变化悲叹和紧紧抓住脱离背景的智识的赝品。

第二种观点在再一次地挑战已被人们普遍接受的历史记载的同时，从不同的维度提出了看法。首先，关于殖民主义的影响及其均质化的后果，评论家最近认为有些论述仅仅涉及了殖民地的人们屈服于殖民政权并听任于施加于他们头上的政治、经济和教育制度的情况，而忽略了日益增长的对这种不公平的待遇的强烈抵制，也未能预见整体的殖民主义在不同的程度上被推翻和破坏的途径。简而言之，这种论述错误地将那些正积极地参与决定对变化着的社会和经济环境作出回应的人们和群体，归结为是纯具被动的而不具能动性。为了修正这种对已经

多元文化主义

传承给我们的殖民文化的遭遇的歪曲，学者们随后业已集中讨论了这些历史情形，这些历史情形早先未能注意到那些虚构一个能揭示地方制度的无情终结的故事的意图。

这种方法，以其对抵抗的瞬间的关注，已经和贱民研究学派（the subaltern studies school）最紧密地联合起来，这些学派最初由一群印度社会科学家和历史学家建立，他们从葛兰西（Gramsci）那儿得到灵感，已经定期地出版了一系列的以《贱民研究》（*Subaltern Studies*）命名的论文集（古哈 [Guha] 1982）。通过对一系列微观的历史事件的考察，他们已经揭示出能动性这个概念在殖民地背景下的意义。后来，这种解释性的模型被用来重新评估世界上其它地区的历史，并且已经证明用它来评价农业社会的变革过程是富有成效的。特别地，这种模型为那些“世界体系”的解释提供了一种有益的修正。然而，事实上除了论战双方之间的强有力的争辩，在我看来，比起也许双方都应该承认的观点，他们之间的争辩的空间更为狭小。在这个世界上农民阶级和田园耕作者已经生存了很多世纪，甚至是无数个千年，他们不仅仅为世界市场生产了毋庸再讨论的产品，但是他们生产的这类产品使得他们自己成为被动的商业主义的傀儡，而资本主义制度完全不能反映对被视作受人欢迎的良机而非繁重的负担的响应的复杂性。而且，由于文化的多样性，连续的经济发展随之带来的政治和社会变革的进程导致了文化形态的不断演进。从历史的视野看来，这些文化形态与生俱来就是不稳定的，它们一直受到外因和内因的影响，并且一直经历着改造和转变。这个结论不仅适用于控制一

个特殊的社会生产模式的政治和经济制度，也适用于那个社会的艺术和文化行为、宗教仪式以及价值和道德倾向。在这个视野里，文化不再是一套固定的独立于历史潮流的社会行为，也不仅仅是政治和经济变革的反映或指针。^①

故此，持续进化（continuous evolution）的概念需要我们时刻放在心底，而对于我，这个概念由一个精练的马来西亚谚语所唤醒。苏门答腊岛的人们一直强烈地坚持一个不断进化的传统的理念，他们从未试图使他们的文化实践客观化。对他们来说，“传统法律（*adat*）”这个词意味着从法律、政治到宗教和日常行为的所有领域的制度。他们是这样表述的，“*Kain dipakai usang, adat dipakai baru*（衣服越穿越旧，法律越用越新）”。

我们将关于传统的变革的开放性的进一步的观点归功于女权主义的学者阵营，他们意味深长地夸大了我们对文化变革的理解。早期的阐述者，无论他们是为启蒙运动中自由主义的最终胜利而欢欣鼓舞，还是为传统社会的短暂而黯然神伤，他们都倾向于放弃对地方制度的偏袒性和简单化的解释，他们忽略了性别的维度。因此，将来任何的对文化变革的评论，除了立基于文化模式的持续进化的概念，还必须对性别的维度保持足够的敏感，以避免早期阐释的严重的结构性错误。因此，无论

^① 新近关于文化和经济相互影响的方式以及当前的知识分子是否关注文化和政治认同的一些热烈的讨论正取代了该有的对政治经济学的关注，请参见弗雷泽（Fraser）和杨（Young）之间在《新左派评论》（*New Left Review*）上展开的争论，对此，菲利普（Philips）做了很好的总结和评论（1997）。

这些描述涉及农业产品商品化的结果，还是涉及日本伊多时代（Edo period）的歌舞伎剧院（kabuki theatre）的社会学，学者们需要警惕过去发生过现在仍在发生的性别动力学（gender dynamics），不仅仅是因为它给描述性阐释增加了更大的困难，而且因为它是理解文化发展逻辑的核心。

这些对能动性的意义的讨论的进一步拓展以及关于文化多样性的丧失的隐喻，对我们评价诸如全球化的概念的方式提出了尖锐的挑战。譬如因为在交叉文化和国家边界上的特殊立场而对文化认同的重要性抱持一种特别的警觉的人类学家，他们批评全球资本主义的产品在地方范围内被消耗掉的高度个人主义的方式。这种评论使得我们的注意力不仅仅局限于产品本身——无论这产品是麦当劳的一个汉堡还是一种公司管理模式的一个方案——它引导我们去关注当地的实践以及这个项目符合当地的文化理解的意义，它及时地提醒我们不要因为发现相同的项目在不同的国家具有广泛的适应性，而想当然地认为该项目在建构社会现实方面扮演相似的角色（阿帕杜莱 [Appadurai] 1986；汉勒兹 [Hannerz] 1992）。因此，为了回到我们对西方快餐在东南亚的经营权的普及的评论，我们需要通过注意譬如当地人们上馆子吃饭的频率、在什么情况下快餐被认为是一种更令人喜好的烹饪方式、快餐是否被认为是对主流饮食的一种补充、谁是社会学意义上的消费者以及这种意图和符号性的说明是否会破坏这种消费模式等等，而将我们的理解放在这些背景中考虑。我们还需要随着时间的流逝对此展开纵向的研究，而不被对新奇产品的直接反应所迷惑。将这些以及其

它的类似观点考虑进去，我们可能不太再倾向于得出全球资本主义均质化影响的结论，而且更倾向于将消费项目的更大范围内的全球适应性看作是增加了而不是降低了一般的文化底蕴。

一种制度的文化意义的转变进程的明显而生动的例子，可能是圣诞习俗的全球传播。从某个角度看，这种现象似乎加剧了那些全球化的批评者们的担心，他们认为全球化无非是全球资本主义制度的作用下，商业机会玩世不恭地拓展，以一种社会后果上不负责任的，文化上破坏性的方式要求为它们自己创造利润。然而，人类学家们已经指出，庆祝圣诞节的方式仅仅是增加了群体的文化生活的另一种向度（米勒 [Miller] 1993）。张灯结彩和发送圣诞卡片并不意味着取代了其它的文化仪式，更不意味着放弃了其它的宗教传统。锡克教信徒在伦敦的庆典表明，对圣诞节符号的这种采用如何为社区提供了另外的文化上的机会。而且，他们证实了一个人类学长期坚持的一个真理，即相同的符号对象承载着不同的语义学的涵义，不仅仅存在于群体和社会之间，甚至也存在于一个社会的个体之间，而且这种差异影响着实践的同时也受实践的影响。譬如说，对在南方的锡克教徒来说，孩子的生日聚会（一个相对较新的现象）被当作是孩子家人在一起共进圣餐的一个机会，而不像在白种人中间，这种场合通常和成人无关，除了主人，他们都非常乐意缺席（鲍曼 [Baumann] 1992）。

那么，这个例子表明，为何在相对而言的最近才建立了一套有关基督教的西方习惯——有人想起，圣诞卡是 19 世纪的一个发明——这些习惯能被社会接纳，但这些习惯先前是不为

多元文化主义

人所知的。（一个直接的证据来自广播中的一条新闻，它告诉我们中国将要在 21 世纪在北京附近建立一个圣诞节主题公园。）然而，我们可能从这些事例中合理地得出结论，多样性和达致多样性的途径正在增长，但是这根本上是一种从世界上的发展国家向发展中国家的文化和物质产品的单向度的输出，主流文化挤兑弱势文化，甚至在这个过程中，文化形态及其意义都发生了改变。在某种程度上，这种体察是很容易和相关资料相抵触的，譬如各国烹饪法的传播。麦当劳可能在世界上无处不在，但是明显的是印度的红咖喱鸡却是英国最流行的食品；并且中国的外卖、中东的烤肉店和具有广泛的适应性的遍及北方国家的许多国家的食品，显然都证实了现在对口味选择的可能性要比二三十年前要多得多。

然而，诸如此类的证据可能会被看作是肤浅的，而且不能真正和某些人的中心论点形成挑战，那些人可能乐意承认从南方到北方的传播——用一些术语表示即是从边缘到中心的传播——和其他方向的传播是同样多的，但是他们又会坚持为这两种传递提供了基础的是一系列的日用品的交换，这种交换在结构和意识形态上是资本主义性质的。然而事实上如今潮流的转变已经开始了，他们主张支撑这个体系的是以一种着眼于社会 and 人类关系的从全球中心输出商品的方式，这种输出最终对道德价值产生垄断性的影响，并单向地威胁任何足以和它构成竞争的生活方式。在这种观点看来，技术转变和全球消费者的创造并非没有包含价值判断，而是不知不觉中限制了一个人自由选择他所希望的生活。在某些方面，这是一个很难驳斥的观

点，因为它似乎是不证自明的，除了个人或者有选择能力的小群体，一旦社会已经受到承诺可以提高他们生活质量的产品的可用性的影响，并且已经了解什么是这些产品为了达到占领市场而必须遵循的规则所要求的——至少对目前世界上的各个国家来说，这意味着对财产私有的坚决承诺——那么，他们会不可避免地成为在程度上略有深浅的自由市场资本主义。

对于这样的资本主义传播的理由，如果随之带来的机会能被认为是全世界人们（他们的希望目前正受到阻碍和压制）解放过程中的一个巨大的进步，那么一个可能的回应是这种需要的前景并非完全是令人沮丧的。当前某些生活方式限制了女性的视野，使得她们无法在当前的社会环境中扮演一个完整或者积极的角色，也有些生活方式拒绝给予孩子们机会以发展他们全部的潜能和自我理解的能力，这些生活方式就没有把握仅仅为了多样性的目的而得到捍卫。马克思自己非常乐意将资本主义看作是进化为社会主义的一个必要的步骤。但是，辩论的一个更为有力的起点，也许是通过结构、知识和价值的转变的更为接近地审视，来表明意识形态并不像它看起来那样普遍强大，而且世界观（world - views）的转变过程比业已承认的更为复杂。首先，世界观，譬如文化，是不断进化的，而且不可能被解释为一套清晰的特征。因此，虽然在经济理论中将榨取经济过剩这种特殊的模式定义为资本主义，这可能分析起来非常有用，但是将这个定义扩展到用资本主义的世界观则完全是一种误导，因为从来没有符合经济学观念的一劳永逸的观点。（部分地由于在经济模式和普遍的世界观之间的一致性的明显

多元文化主义

缺失，最近已经导致了这样一种现象，在英国，表现为日益增长的私有化形式的资本主义，能够通过一个政党宣称其为社会主义者而得到支持，也能够通过一个政党宣称其为保守主义者而遭致反对。)

而且，我们还可以举出很多例子——有些可能是微不足道的相对不太重要，但是有些则是重要的并且引人注目——来证明事实上存在许多东西，它已经从边缘一路前行，而且不仅仅被吸收到核心文化中还改变了文化。烹调风格的多样性可能不是这方面的一个好例证，因为其对世界的基本趋向的影响可能并不是很大，但是有人指出可以选择的哲学体系的意义日益增长，它们中很多是外来的，但是不仅影响了个人的生活方式，而且影响了北方政府的政党的政策。环境和绿色事件或多或少的重要性，已经对选举的政治意象产生了相当的影响。在健康和医疗的问题上也是如此，也许有人会争辩，西医日益增长的对患者采取整体论态度的趋势，是由于将诊查过多地放在药物专业这一方面，而将有选择地采取治疗或食物疗法视为外行，但是他们中的很多人来自非西医体系，这样赞扬他们已经足够了。这件事本应就是如此而不应该使我们惊奇，因为在近代欧洲的历史上，源自东方的科学理念已经对现代科学的发展产生了深刻的影响。

因此，我们争论的并不是文化潮流能否朝相反的方向发展，也不是在任何特殊时期所发生的特殊方向的运动是否依靠政治势力参与历史结构调和了财富和权力的结构，我们争论的是从边缘到中心运动的潮流影响了生活方式、社会机会和集体

的社会目标的程度，以及当前的世界形势是否在质量上迥异于先前的任何时候，并可以认为历史先例是不合理的。对于这样的问题，只能用历史的后知之明（historical hindsight）来真正做出回答，而且无论我们用先验的术语来表达的主张如何的有价值，至少从 20 世纪末开始，依然有十足的不可预知的成分，这在短期内必然会挫败各种各样的理论家。但是，撇开关于历史连续性和激进变革的长时段的问题，我们需要清晰地理解当今正被世界范围内的各个国家的政府采用的政策，这些政策明确地被设计为以使运动朝跨国政治的中心治理和单一文化的统一发展。

在一些挑剔的观察者看来，英国政府走向衰败提供了一个具有特殊倾向的范例，其时英国正处于一个非常时期，正面临着失去政治主权的危险，通过日渐融入欧洲共同体（European Union），因此而失去了国家的认同感。通过在威尔士和苏格兰设立地方立法机构（local assemblies），政府同时正在推行地方分权的政策，似乎要放弃中央权力并将之分散到跨国的权力机构。当然，在治理方面这个政策并不存在矛盾。欧共体本身也鼓励一些地区的地方权力机构，为了更为明确的经济发展的目标而采取一些政策。而且，在共同体的某些国家，那儿存在强烈的独立主义运动——譬如在西班牙的加泰罗尼亚（Catalans）——这些地方分权的趋势可能会被认为是在不牺牲国家统一的前提下延伸实质的政治自治的方式。如果独立主义者能够被说服，即他们的相当数量的要求在新的体制内能够被满足，那么就有这样的希望：他们愿意接受全国性的政府为最终

多元文化主义

的权威。而技巧是如何维持一种平衡，在保持掌控的范围内让度权力，同时又使地方确信政府的动机与诚意。这最后一点真是一种特别困难的技艺，特别是当中央和地方的关系的历史已经成为导致了战争、抵抗和暴力镇压的不信任和背叛的历史，况且这种历史还依然存在当代参与者的记忆中——这种形势是我们非常熟悉的，在当今世界的许多国家依然存在——从加拿大到美国到南斯拉夫、法国（因为其科西嘉（Corsica）的问题）、尼日利亚、刚果、菲律宾（因为其南部岛屿的问题）以及中国。

在印度尼西亚，当前的困难来自雅加达（Jakarta）的中央政府和北部苏门答腊岛（Sumatra）亚齐（Aceh）省之间紧张，这种情况生动地说明上述问题。19世纪后半期，由于亚齐人试图抵抗殖民征服，它们对荷兰人进行了英勇的斗争。虽然他们最后战败了，但那场战争的记忆在亚齐人的集体意识中留下了强烈的印象。1945年，随着印度尼西亚共和国的成立，亚齐人摆脱殖民主义的枷锁的机会来了，他们很乐意地将他们的命运投注到共和国的身上。然而，一旦荷兰人承认了印度尼西亚的独立，就出现了亚齐在新共和国中的地位问题，并在1950年代的一段时期，为了组织新政府，亚齐人的分裂主义运动导致了一些问题。最终，通过政治谈判和军事行动的联合达成了妥协，凭借这一点，亚齐被认为是共和国内一个“具有特殊地位的地区”，拥有了有限的自治权。然而，在实践中，这种被承认的自治权没有得到真正的执行，数年过去了，中央政府动用了军事力量和民间组织，以及其他事务上运用强硬

的手段控制了亚齐挣得的出口关税，中央政府在亚齐的干涉主义与日俱增。这无可避免地导致了分裂主义情绪的复苏，在1980年代遭到了苏哈托总统（President Suharto）政权的更为野蛮的镇压。与这种背景相反的是，1999年新当选的总统阿卜杜勒拉赫曼·瓦希德（Abdurrahman Wahid）领导的新政府正进行谨慎的努力，欲使亚齐人确信在印度尼西亚的国家框架内实现他们渴望的亚齐的自治是真实的：不远的过去的传统对亚齐人的想象产生了强烈的影响。

与此相矛盾的是，在英国的形势好像是作为被劝服的地区之一要求他们自己负更大的责任。接受了下放权力有利于经济发展的观点，当前政府的任务似乎是使地区内的大多数人确信，以苏格兰、威尔士为开端，也许民族主义者最终有一些作用。在这个事件中呈现出的问题，主要是因为每五年进行国家选举的议会民主传统已经消蚀了参与政府的观念，并在地方范围内制造了一种政治冷漠。政府正想方设法克服这种冷漠，但是必须承认的是，只取得了有限的成功。

在表面上，全体选民是对一个独立的威尔士的政治认同的热情的明显缺乏的确出人意料，因为一种威尔士的文化认同的意象是如此的强烈。这些意象的范围包括从威尔士既和个人表演相联系又和社区唱诗班以及文化节日相联系的传统常规的庆典，到一种对威尔士橄榄球队的责任感。然而，威尔士的这些习俗最有力量的显然是威尔士的语言本身，并且在这方面，上世纪后半叶用威尔士语教学的学校的成立和威尔士语电视台的创建，就是这种语言的异常的复兴的证明。然而，为什么这

多元文化主义

些成功的威尔士人的事业就缺乏相应的对威尔士议会的激情与之匹配呢？这种方式的提问，立即就能得到答案，但是与此同时就会产生更为普遍关于义务和政府对于多元文化主义的承诺的有限性等哲学问题。

至少在民意测验的统计数据中，出现的政治兴趣的缺失似乎可以通过这样的事实得到解释，即尽管有相当多的选民对创造或者加强威尔士认同的主动精神表示欢迎，并赞成通过学校里的语言政策和全民的服务以提升威尔士的形象，但是相应地还有大量的选民如果不是对这些政策心存敌意，但至少是漠不关心，因为他们认为这些政策没有触及他们自己的个人认同感。南北之间地理上的划分，或者从一个更为广阔的视野看，东西之间地理上的划分，与殖民的历史模式相应，对人们如何回应威尔士的概念有一种关键性的影响（鲍依 [Bowie] 1993）。南方城市，有着不仅仅从英格兰而且从欧洲其他国家吸引移民劳工的浓厚传统，同时愉快地准备鼎力支持威尔士橄榄球队，而坚决抵制对威尔士语言的首创性作任何的改变。

只要这些划分在地理上能够被包容，那么对政府而言，目前的这些差异毫无问题。用威尔士语教学的学校是为北方讲威尔士语言的人们而存在的，就好像用英语教学的学校是为南方讲英语的人们而存在。但是，这种区分不是那么地条理有序，况且无论如何，当人们居住在讲威尔士语的地区时，难道个人可以根据自己的喜好，表示希望他们的孩子能够在用英语教学的学校里接受教育吗？在这一点上，选择的问题变得非常关键。对于电视频道，个人具有一定的选择范围，并能决定自己

是否观看威尔士语频道或者英语频道。然而，如果在讲威尔士语的地区没有当地的英语教学的学校，在那儿，难道政府的责任就在于提供这样的学校？这是一个两难的困境，而且并不容易解决，任何生活在讲威尔士语地区的人们必须遵从当地的情况——其中之一就是当地学校的语言媒介——否则就必须滚蛋。这样的回应开始意味着社会的种族隔离，除了沿着文化或者可能的阶级路线制造分裂，还冒着排斥或者至少疏远那些可能不想遵守社会的规约的社会成员的危险。这种种族隔离和种族区分的问题有其重要意义，远远超越了威尔士的情形——举个例子来说，譬如仍然在英国，关于通过麦克唐纳（Macdonald）（1997）而得以复兴的苏格兰盖尔语（Gaelic）的相同问题的讨论可谓细致入微——而适用于那些想背离严格的宗教惯例的人们，正如凯姆里卡（Kymlicka）（1995）在某种程度上所讨论的，在一些种族群体，这些惯例是群体成员的行为标准。

在那里没有简单的根据公式的妙方可以普遍地使用，所以我们反复地看到几乎总是特殊的不确定的环境将决定什么地方存在正义和公平；尽管如此，我们能够识别一个或者两个地区，那儿多元文化的政策需要根据普遍的原则加以反思。人们要问的第一个问题可能是，为了支持或鼓励多元文化主义，政府是否应该加以干预，要么因为它认为文化多样性和差异性本身就是好的，要么因为它希望保护少数民族派的利益，相对于全国或全地区范围内的主流人群，少数民族有被置于次要地位的危险。如果干预是恰到好处的，它将采取何种方式呢？立法？社会工程？平权行动？提供经济刺激？或者简单地提供最

多元文化主义

低限度的工具，从而增加个人选择的范围，⁴以便在国家的结构中选择保留或者创立一种特殊的种族认同？这两个问题以及它们所包含的一系列议题，总是构成了政策制订者认为的考虑的核心，但是对于这个过程的操作者来说，存在另一个关键性的考虑，即政策制订者有时会假装成公众支持多元文化主义，就是说，什么是设计的政策所要获得的政府的特殊利益？并且这些利益是否与少数民族自己的利益相符合？这个问题的相对性由此得证。*

无可置疑的是，在世界上的许多国家，从他们的历史遗产、文化假象或者当代制度等角度看，最近政府倡导民族文化是为了平息批评的声音，否则他们就会向政府提出更为实质的要求。在加拿大，如今博物馆更关注国家历史传统的可以选择的角度，从这观点出发更关注北部的美国人民；在印度尼西亚则有一个缩影公园，这是位于雅加达一个遗址上的一个巨大的主题公园，来自所有群岛的文化传统都以演示和表演的方式得到展示和颂扬；在泰国，有一个高地族（Highland）的原型村庄可供游客参观，那儿各种传统的手工艺品，由那些依然穿着五彩的“传统”服饰的人们亲手制作（山下 [Yamashita] 1997）；而在苏格兰的高地族，自耕农还接受制作粗花呢衣服的古老的技巧的训练，因此他们能够为一些电视节目展示高地族的传统。

从某些方面说，所有的这些计划——而且在1980和1990

* 此处有删节。——编者

年代，这样的主题公园和遗址正如雨后天春笋般地涌现——指向政府几乎都通过秘密行动或者通过促进国家的多元文化的视野同时又可以获得少数民族群体的效忠的办法试图进行垦殖或者至少容纳不同声音的行为，否则少数民族就可能会觉得自己在文化上、经济上和社会地位上被政府所剥夺了。但是做出这样的判断也受到相同层次的指责，有人认为殖民主义导致统一性，而且上述的判断无视团体和个人改造制度的创造能力，应该赋予他们新的意义。举个例子来说，关于上文提到的苏格兰的高地族，麦克唐纳（Macdonald）（1997：108 - 11）已经有效地说明高地族的妇女何以非常清醒地意识到她们被要求扮演的角色的荒谬性，但是在过程中她们能够通过建立强大的管理有序的妇女团体从而使得事情朝有利于她们的方向发展。类似的，泰国“出身高贵的高地人”完全明白如何行动才能既有利于他们自己又不会成为中央政府的政策的傀儡。

所有的证据权重似乎都指向一套永恒进化和改变的文化形式，这些文化形式都拒绝任何想直接通过政府干预或间接通过全球资本主义经济这只看不见的手来操纵它们的企图。经常地，当这些形式似乎已被确定了的时候，它们在更为谨慎的审视中显示出依然正在发生变化。甚至在这样的情况下，比如宗教传统似乎都不可改变并且在事实上强调不可变易性——譬如专注于历史上已经确定了的圣经的权威——依然很容易察觉到文化形式的变化和转型。对文化转型过程的任何阐释，譬如，有人对文化趋同为单一的美国主导的文化表示悲痛，他误解了文化的两个规则：文化能够被一些具体的要素所代表，也正是

多元文化主义

这些特征和本质使其与众不同，但是其本质不会发生变化，除非文化本身消逝了；历史上对一些事件所作的限于一时的肤浅的描述，提供了足够的证据使得我们能够评价文化变化的方式和方向。作为对这样的误解的修正，我们需要用赫拉克里特（heraclitean）的观察所得出的经验提醒我们自己，应用于文化形态和人类的任何其他企图，所有的一切只不过是潮来潮往，因此，想要对当代的文化现象有一个较为全面的看法，我们需要将其放入一个比较历史的框架里面进行探讨。

第四章 历史视野中的 多元文化主义

当今，对多元文化主义的关注颇为密切——确切地说，与种族关系、宗教实践和文化表达这些政府必须在政策的明确表述方面给予直接答复的这一系列问题都贴上了多元文化主义的标签——乍一看这似乎是 20 世纪末的一次发展，这一发展的出现既是因为新的民族国家的创建，也是因为交通技术的进展使得加快地理流动（geographical mobility）的步伐成为可能。然而，进一步考察，这种现象也许具有欺骗性，因为尽管这种讨论的分类和倾向是新颖的，但问题本身在历史上是熟悉的。人口流动与人类自身一样古老，民族和国家在过去总是产生冲突，问题起源于一个政治体内群体的多样性。随着社会的日益宽容，因此，分歧的程度在 20 世纪的发展中已经得到凸显，对于当代的讨论，引进一个历史比较的维度是必需的。

军事征服（military conquest）和随后的领土扩张（territorial expansion）是我们最熟悉的方式，种族群体通过它们拓展其文

化影响。我们已经看到，中华文明是如何在其领土上（在不同的时期成为中华帝国的另一部分）施加影响。例如，越南在相当于基督教的第一个千年深受中国模式的浸染，它们支配着政府机构并创造了一个官僚精英，不仅在观点和思想而且在语言取向上都彻底中国化，其程度如此之深，以致从中国独立一千年后，中国对它的影响依然很强。

然而，被一个种族群体军事征服并不意味着征服者的文化观点必然要强加给其他人，以中国的例子可知：中华帝国的皇朝起源于汉族中心地带的外围，元朝（1276—1368）的蒙古族，特别是清朝（1644—1912）的满族，很快改换了他们自己的生活模式，因为他们认为汉族的模式要优越于他们自己的。同样的，即使是罗马把希腊变成其殖民帝国的一部分，但是他们并没有取缔希腊文化和文明，事实上，他们采纳它作为自己行为的一种模式。然而，即使在看到文化引进和吸收的事实好象清晰可见，但我们必须更加小心不要掉入使文化具体化的陷阱，并把它当作某种可修复的和有限的商品，它们能够能被前面所描述的方式消费和吸收。文化是在万物之上的一个有关思想和行为方式的集合体，无论它们似乎多么重要，它们都是共同分享人类集体经验并对其进行界定的尝试，文化被不断的修正和改造。因此，尽管文化表现出某种不变的本质：把民族的标签贴到文化上纯属一种误导，对于什么是英国（或法国或西班牙或中国或印度）文化今天所传递的，无论人们如何试图区分它的特质，和一个世纪前被贴上同样标签的文化所传递的几乎毫无相同之处。如果我们以另一个征服后的文化传播的影响

为例，我们就能发现在文化传播中的这种复杂的方式有所改变。

1066年诺曼第入侵后，有相当可观的法国观念和文化习惯涌进英国，带人这些观念和习惯的，不仅有诺曼第贵族而且有来自威克岛（Wake）的工匠、商人、牧师和士兵（斯腾顿 [Stenton] 1951）。作为引进了新的法律和政治制度以及重要的经济发展链环的结果，这股法国文化潮流，更确切地说，是诺曼第文化对英国文明社会的各个层面都施加了深刻的影响，更不用说教会组织方面产生的变化。然而，这种变化不是一下子就发生的，这个过程是通过诺曼第的习惯浸润到英国人的生活，（P. 89）它不是几个月和几年而认为是数十年乃至几个世纪的一件事情。此外，整个这一时期，诺曼第文化对于变化并非是不受影响的，它自身也为所遭遇到的英格兰环境所影响。如此一来，就不是一种文化或生活方式淘汰或取代另一种，我们发现代替的是一种与观念、知识、个人习惯和公共行为方式一起的缓慢的孕育，并导致了一种独一无二的文化合成体的诞生，其特征可以从居民消费方式、建筑风格到政府体系、产权安排、法律制度、文学形式和戏剧表演等一切方面获得证明。

随着美国人类学家罗伯特·雷德斐尔德（Robert Redfield）（1954）提出类型学（typology），以进一步解释在一个国家之内文化差异的共存性（coexistence），她试图解释这一过程是怎样发生的，就像诺曼第征服是一个大传统（Great Tradition）和一个小传统（Little Tradition）之间制造的区分的一件产品一样，而大传统形成于有严密的社会规则和正式仪式的宫廷和都市中

多元文化主义

心，小传统则通常形成于行为规范比较简单的乡村和农村地区。这两大传统，尽管就服饰、文化表演甚至宗教实践而言，它们开始发生接触并且它们之间甚至相互引进，但还是走向了严重的疏离。在这样的一种观点下，诺曼第英格兰的城镇将是法国的知识宝库，影响他们从王室宫廷获取灵感，而同时，乡村依然将一直追寻没有被管理和文化中心的变化所影响的盎格鲁-撒克逊人（Anglo-Saxon）的生活方式。尽管这样一种观点允许我们去区别不同的生活方式和探求社会阶层和居住区域的特征，但是我们现在倾向于认为这种大小传统的二分法会产生一些疑虑，因为它模糊了文化形成是不断演进的方式。这样，它就误认为城市和乡村之间有某种程度的相互排斥性，双方都在文化二元主义（cultural dualism）的形式上追寻自己的文化路径。尽管从表面上观察，人们不得不应对两种不同的语言社会，一部分是讲法语的宫廷及其模仿者，一部分是讲盎格鲁-撒克逊语的乡村，花费更长的时期要求把语言作为异质性的指示器也具有欺骗性，因为事实上我们发现，法国人和盎格鲁-撒克逊人走到一起并成为早期现代社会的一个时期一个公认的现代英国人是一个缓慢的过程。使语言的发展成为口语表达的独特模式，而不是表现一种文化的疏离，这种方式提供了一个方法上的范例——不同的文化影响可以相互利用从而产生出新的可能性。

作为习惯上所谓的“文化交流”的结果，万一不仅仅是军事征服，而且商业和贸易机会都成了变革的动力，则这种变化形式的不断演进能够发生并且在历史上时有发生。最引人注目

的例子就是在东南亚国家发现的所谓的印度化（Indianization）（戈岱斯 [Coedes] 1948）。尽管细心的学者致力于研究这一问题，但是准确地说，这一过程是怎么发生的在很大程度上仍是一个谜，把印度化和英格兰诺曼第化相提并论大概同样是一种误导，但我们看得很清楚，在一千年或更多的时空中，约莫在第一个基督教千年，宗教信仰和宇宙观，与之相伴的还有圣经文本和建筑的和艺术典范是怎样传播到整个地区的。因此无论帝国和小邦国都依之建立，尽管没有强制性的模仿，印度的结构和制度以及适用的经济和政治组织的基本原则都可以在印度的先例中寻找其合法性。从缅甸到巴厘岛（Bali），整个进程有一个地理上的区分，在今天的东南亚社会留下深刻的影响，即使是最为匆忙的一瞥，我们都可以发现这个地区所显露出的臃象和生活方式。但就我们所知，这个过程不会由于作为军事征服或任何系统的影响传播的有计划的政策的结果而发生。而且，尽管彻底采用了表面上类似于他们印度模式的形式，我们进一步研究后发现，不仅仅外源性的（exogenous）和内生性的（endogenous）文化样式缓慢融合导致了对早期描述的一种新的阐释，并导致了神话和艺术传统的遗产重新发挥作用，这也是我们所期望的，而且即使在日常生活的间隙中，譬如在血缘和婚姻制度中出现的新形式，其共享着的曾一度分离的文化哲学的原则和行为的痕迹难以抹去。

然而，这种文化变革的例子，可能并不能使那些怀疑 20 世纪的经历带有先前历史时期的通约性（commensurability）的人们相信，变化不仅相对更为缓慢，而且性质也不同。为了回

多元文化主义

应了我们所需要的异议，现在，让我们回到现代社会去关注即使在政府已经相当程度地卷入比前现代社会更为系统的社会工程的背景下，相同的文化变革依然可以实现。

19世纪末，尽管一种统一的英国文化和一种强烈的英国认同感的出现是受到海外殖民地国家的成功追随和本土工业革命的巩固的推动——更不用说琳达·科利（Linda Colley）（1992：367-9）作为民族统一惟一可能的重要因素而提及的对新教的强烈认同——国民能体验到的英国人特性和感觉他们自己是民族的一部分，在方式上有明显的差异。那些差异很大程度上与人们在阶级结构中的地位和居住这个国家的地域相关。然而，纵观整个世纪产生了一种引人注目的同质化进程，这种进程的发生是由于通讯技术的发展对于传播和分享共同的文化大有裨益。新闻报纸随处可见，教育和文学作品更是打开了通向人们所生活的时代的具有国家和国际背景的知识通道，语言标准化及对过去和现代文化史上的文学巨匠的普遍熟识——从莎士比亚（Shakespeare）、波普（Pope）和约翰逊（Johnson）到狄更斯（Dickens）和斯科特（Scott）、沃兹沃斯（Wordsworth）和坦尼森（Tennyson）——更不用提及圣经遗产和英国基督教著述的文本传统，这一切所带来的文化上的统一使得完成政治和经济制度的统一成为可能。而且，对于宗教的少数派，由于《奴隶解放法案》（*the emancipation Acts*）的颁布，天主教徒（Catholics）和犹太人（Jews）被排斥参与政治生活已经成为一个历史，他们对于政府公开宣称他们的英国人的身份的这份宽容表示由衷的感激。然而与此同时，在英国，

相当数量的移民群体仍在源源不断地涌入并定居于此（安德森 [Anderson] 1990: 6 - 9; 汤普森 [Thompson] 1990: 49 - 55）。到目前为止，对大多数人们而言，移民存在已经成为可以看得见的事实，但根据他们的与众不同的生活方式和他们定居的区域看来，他们并非作为外国人而存在，而是一定程度上作为国家的另一部分人而存在。带来了源自于讲西班牙语的西班牙系犹太人（Spanish Sephardic）社区，已大部分被同化了的生活方式的中欧和东欧来的犹太人，既是早期的政治流放者又作为经营不同商业的经济移民的意大利移民，定居于港口小镇的爱尔兰工人、中国人和印度海员（曼弗兰德 [McFarland] 1991）和一小撮的东方来的学生，以及部分正进入英国政治生活的生意人，所有这些人都以某种方式对英国社会蓝图的轮廓的改变做着贡献。

我们观察到，由于不公平的经济竞争而引发的种族主义暴力事件在地方的范围内已经出现了，尽管否认这一点是不恰当的（豪威尔 [Howell] 和 巴柏 [Baber] 1990: 319），但 20 世纪头几十年的精神的确是相对宽容的。^① 那是一种在部分新移民和两三代内的东道主社区移民之间的含蓄的相互理解，这些东道主的语言和习惯还是显得如此外国化，但是他们似乎已经获得了一种适宜的英国方式的技巧，并且能以一种得体的方式生活，而无论他们在私人场所、在家里、在他们作礼拜的地方

^① 只需参见麦克福兰德（McFarland）（1991），他反而认为在格拉斯哥（Glasgow）那时候采取的对印度和中国海员的态度发展成为后来的种族主义。

多元文化主义

保留了多少他们的本源文化。当然他们的差异从来不会公诸于众，因此作为移民的后代他们能够完全融入英国社会；而在他们个人的生活方式上依然像他们的前人，这在某种意义上将丰富民族的文化生活，从民族烹饪的添加物到不同种类的职业的专门化。当然，这一切确实已经在大部分的爱尔兰移民和意大利移民之间发生了，在一种较低的程度，对于犹太移民来说也是如此。而对于亚洲人和非洲人，由于他们在肤色和体质形态有显著的区别，故对他们来说，整合的过程大概是不那么完美无缺，但在 20 世纪的后半叶之前，亚洲和非洲移民的数量还是相对较小，所以至少在他们居住的社区内，个人能基于他们自己个性建立一种认同，而不是作为种族群体的代表或特殊的宗教派别的成员。

这种情形在 20 世纪 50 年代戏剧性地发生了改变——这个时期被岛袋宽子（Hiro）巧妙地掩盖了——而随着大量的联邦共和国的出现，移民们开始取代劳动力中的懒散分子从事英国经济活动并开始在伦敦和英格兰北部的主要工业城市建立小型的但非常引人注目的社区。虽然联邦的统计学和社会学已经非常频繁地描述和讨论了这种迁移现象，并且各种形式的文件已经记录了这些新来的移民的经历，但是在我看来，用这些来解释在此期间东道国人们的态度已经超越了偶尔提及的诸如 1958 年的诺丁山（Notting Hill）种族暴乱事件所反映出来的敌意这个转变，还是不怎么令人满意。两个密切相关的并具有重要意义的因素还没有引起人们的注意，它们有值得进一步研究的理由：首先，用以描述其他文化现象的文化滞后，即在 20

世纪后半叶，所谓的世纪末知识分子观点只是点滴地渗透到大众的想象中；其次，有一个相应的转变是，移民们已经远离了英国化这种无言的压力，现在对移民来说保持他们自己并遵循自己的习惯远远比企图变成英国人更不可能。

想证明上述几点中的第一点相对比较容易。电影和时髦小说以及这时期的杂志所描述的泰山（Tarzan）、丛林中的吉姆（Jungle Jim）和所罗门王的矿山（King Solomon's mines）和电影《万世流芳》（*Beau Geste*）和《金氏》（*Kim*）所描绘的东方集市和中国人的鸦片馆一样，所有这一切给非欧洲籍移民制造了一个让人怀疑的压根儿受轻视的形象。这种将非欧洲移民当作外国人的想象、轮流不断的威胁，或者基于模式化的特性所建构的形象之上的荒谬的想象都归咎于欧洲的非英国人。就体质特征、异教信仰和迷信而言，这些都增加了更深层次的差异，所有这些都来源于前辈作家的描写。也并非是因为对非洲和东方的想象由于西方基督教文明和文化的缺失而被限制在大众的虚构中；有一个非常相似但更复杂和详细的虚构的技能正被滥用于作品中，这些作品描绘了殖民主义的残余，譬如格雷厄姆·格林（Graham Greene）、伊夫林·沃夫（Evelyn Waugh）和乔伊斯·卡里（Joyce Cary）的小说。加上这一点，虽然在英国殖民地上发生的脱殖民化的进程是一个相对良性的事件，但民族主义政治家的消极表现和迅速诉求于煽动性的称号——恐怖分子、破坏分子和社会主义者——并且这种涉及野蛮和暴力行为有一种来自非欧洲远离欧洲的积累性效果，并使人确信那些原

始的愚昧的不可救药的维多利亚时代的形象需要西方的启蒙。^①

甚至当欧洲之外的人被予以同情性的描述时，他们要么是忠实的公务员的形象，要么是亲英派贵族（Anglophile aristocrat）的形象，在这两种情形中，公众消费的形象被怂恿为一种消遣性的蔑视，一种荒谬的和自负的宽容，这种形象在吉卜林（Kipling）、哈格德（Haggard）和康拉德（Conrad）早期大量的文学作品中已经塑造成型了。这些描述经常被一些关于拿着退休金的 1950 年代的殖民官员（如今这些官员大部分在英国）的趣闻轶事所进一步证实，使人日益相信非白色人种的其它民族都各就其位各得其所，他们并不想通过社会流动或异族通婚（intermarriage）试图达到超越自己。在其他的诸如时代的经济条件的变化等因素中，正是这种新的概念化导致了一种疏离感和维持社会和文化差异的渴望，与此同时，密切监测了其它民族对于社会习俗和国家法律的绝对忠诚。因此，当接任的内政大臣（Home Secretary）罗伊·詹金斯（Roy Jenkins）在 1996 年因推行整合而非同化的政策而制造了一个著名的案例（格里洛 1998：177），他的论点与正在流行的观点和自由知识分子的观点不谋而合，然而大概是源于对其它民族的地位的不同看法的这两种观点，基于一种差异感而有些危言耸听。

^① 拜戈特（Bygott）（1992：56）关于早期形象得出了同样观点，但他接着说这些形象在最后的几十年已经变得更为积极，尽管据我看来还需要更多的改变，特别是坐落于北部之外国家环境中的非白人的表现。

这种形成于英国种族关系危机时期的观点，仍然极大地丰富了国内关于多元文化主义的态度。尽管这个术语可能是新近的，也尽管英国社会的社会经济结构已有了巨大的人口统计学的变化，但它似乎可信地被用来证明：关于宗教表达的自由、多语言教育和英国社会不易改变的种族主义（racism）本性和政治制度的争论，都源于想用平等原则调和差异原则的居心叵测的尝试。当然，这个问题不仅涉及到种族群体，而且还涉及社会阶级和特殊的宗教信仰者群体，就如有男同性恋就有女同性恋一样。在某种程度上，在公共场所要求得到平等对待为制度上的种族主义直接反对，然而这似乎又是为色盲寻求托辞。同时，一个略为激进的，当然也更现实的观点认为，对平等的这样一个要求只有满足了某种条件才能令人满意，这个条件就是允许所有人有权使用社会提供的所有的教育设备，并且，这一特别条件的实现需要政府一些部门的干预和积极行动。因此，争论将不再是关于人们是否正受到某种形式的事实上的歧视，而是如何受到歧视，特别是在阶级和社会的层面能否有一种超越了文化、宗教和肤色差异问题的利益的合流。然而，讨论中，对于这种讨论的进一步歪曲否认了自由和激进的观点的假定，双方都暗示了接近于一些的普遍的模式的大都能迅速赞同的最终妥协。这种最终的观点坚持认为，一个国家应该有允许文化差异存在的空间，这样可能有助于延伸超越私人的家庭的领域从而进入公众尊崇的、教育的甚至家庭法规的领域。这样，国家应该不仅允许人们自由地表达其信仰，无论他们选择什么宗教，而且国家也可以通过譬如扩展国家支持的宗

多元文化主义

教教育的范围、准予宗教膜拜建筑的建设，从而推进宗教信仰的表达，并且及时为其提供特别供给，比方说，在宗教社区内实行一夫多妻（一妻多夫）制。后一种观点的反对者们激烈地反对这些要求，并宣称他们反自由主义和否认民权，事实上采取了根据群体的差异性限制其权利的立场。

与此同时，由于这些争论在政府立法机关引起了反响，而且它们找到了进入决策文件和委员会报告的路径，并且进入了讨论程序并在媒体上引发了论战，国家人口统计学层面的变化也慢慢改变着对文化和种族之间关系的可能性的认识——请参考阿里布海·布朗（Alibhai - Brown）（1999）的著述，尽管她令人信服地证明态度的改变上非常的缓慢。曾经极力反对的异族通婚，尽管仍不是非常普遍并频繁发生；遭遇公共部门高等职位上有权的和计算着肥沃且广袤的土地有钱的非白种人不再是一件新鲜事。新生代小说家，包括其中最初有黑人和亚洲人名字的作家，他们与白人作家一样，其对于其它文化的描绘，不是简单的在措词方面比先前的作家更为细腻，而且带着不同维度的理解和说明的著述比以前的任何作品都更具洞察力。在娱乐界，邦拉（bhangr，锡克族的一种传统舞蹈，译者注。）、说唱音乐（rap）和瑞格舞（reggae，西印度群岛的一种舞蹈，译者注。）如今都不再是简单的替代而构成了主流的音乐；电影和电视节目有部分非白人角色，并产生了越来越多的黑人和英籍亚裔专业人员；而且戏剧和讽刺文学的主题也描写非白种人的生活。

因此，我们有很好的理由认为整体的英国社会在对待文化

第四章 历史视野中的多元文化主义

多样性方面的态度方面正经历着一个重大的变化，并且不断发生的关于多元文化主义的政府干预和政策设计的正确性的讨论，尽管没有立即解决英国社会里表达过的相冲突的观点，但是显示了公开讨论民主传统的健康状态。然而，过分夸大这些变化发生的速度和深度也是不恰当的。譬如询及麦克唐纳（Macdonald）深入报道了在曼彻斯特亚裔英国小学生被刺伤的事件，以及麦克弗森（Macpherson）深入报道了黑人少年被害的情况，史蒂芬·劳伦斯（Stephen Lawrence）对任何人包括对当前形式持乐观观点的人都作了灰色解读。在足球看台上仍有公开的种族主义那也是实情（《保卫者》2000年1月7日；另请参见亨德利（Holland）1995）。进而，在1950年代制造的对其它文化广泛的和具有破坏性的表现，还继续逗留于大众的想象中并传给下一代，有时传统继承者在当代的荧屏中发现了这种表现确实增强了——印第安纳·琼斯（Indiana Jones）和詹姆士·邦德（James Bond）扮演的外国反面人物以及善意却又荒谬的外国当权者安娜（Anna）和泰国国王。再者，尽管多元文化主义的争论在媒体上也频频见光，但问题所表现的性质却留给了人们很多思考：感情化的诱惑和拙劣的模仿很少被抵制，而且由于他们依靠对手的原始资料，就使得讨论程序的结构妨碍了对困难问题的任何真实的阐释。英国社会还远远未能达到对其它文化传统的共识，特别是电视广播更没有尽其所能为之创

多元文化主义

造机会。^① 然而，即使从一种怀疑主义的立场来看，人们看到最低限度上的关于那些和文化、教育和宗教事件相关的关键性的认同问题的争论已经创造的一种背景和一种期望。

在美国，类似的争辩和论战的历史背景一直有着实质性的差异，正如我们所预见的，来自于公众意识最前沿的问题也迥然不同。1950 年代新联邦移民的涌入引起了一场关于社会期望、文化传统的本质的反思以及对是什么精确地构成英国特性的追问，作为一个结果，如果在英国出现对移民社区的同化的态度的转变，那么在这个分水岭上，有人可以认为和美国人们自己的认识上的主要分水岭正好同时，即 1950 年代后期，与其说是新的移民运动的结果，还不如说是民权运动的直接结果。

冒着过分简单化的危险，人们可以认为在民权运动产生影响之前，美国认同和文化的问题的框架已经形成，而关于民族之间有时竞争有时互补的描述有两个源泉。首先也是最有影响的是英美传统，它兼有 18 世纪的启蒙传统，伴随着的是清教徒社会的新教伦理（Protestant ethic）和富有的大庄主控制政府（plantocracy）的更奢侈的生活方式。基督教伦理、西方的科学思想、法国的风格和英国人的表达方式，不仅在语言上而且在制度上表现了这种特征，在名人传记中譬如本杰明·富兰克林的传记非常简洁地记录了这一点。反对这一点可以促成第二个

^① 在这方面阿里布海·布朗（Alibhai Brown）（1999：91 - 129）关于能做什么提出了一些有用的建议。

源泉，但由于美国人的个性，故没有十分明确的描述源自爱尔兰、斯堪的纳维亚（Scandinavia）、德国、中欧和地中海诸国，特别是意大利，还有远东的移民文化。这些移民社区都有其与众不同的宗教传统、经济倾向性和家庭关系的模式以及彼此的认同感。由于相互间有着如此的差异和特色，他们几乎难于达成共识，当然，与他们发现在 19 世纪末已经很好地形成了的盎格鲁新教传统，他们也未能建立起任何统一的时尚。人们可能宣称有一种共同的对事业的开拓精神和一种希冀成功的极度渴望，驱使着所有的新移民，怀着一种感恩之情和在任何环境中——特别是远离了东海岸——都有所作为的信念，他们可以骄傲的宣称自己是美国人并依然可以追寻来自于他们起源国家并与身相伴的文化习俗——虽然处在调节和不断适应的形式中。

到了 20 世纪第二个十年，拓荒移民的第二和第三代已十足美国化了，尽管对一种美国身份的义务感依然非常强烈，但他们的祖辈曾经普遍怀有的显著的感恩之情现在已被骄傲和自信所取代。他们已日益认识到，他们的社区不仅仅接受美国的繁荣和美国的生活方式所带来的利益，并且也对此做出实质性的贡献。源于成就感所造成的自信精神，他们开始积极挑战盎格鲁新教徒的至上权威。譬如，爱尔兰基督教开始在东部城市建立了一种他们自己的政治选区；德国犹太移民（赫尔南

多元文化主义

[Hornung] 1998: 216 - 24) 为了犹太传统得到认可而游说议员。^①

同时，以伯恩 (Bourne) 和杜包斯为代表的美国黑人，也开始坚持一种认同感和文化的历史独特性，这些在关于美国特性的讨论中未曾被认可。假设在美国文化草创时期，来自全国不同群体的希望国家牢记他们的存在的要求都有被满足的机会，特别是对居支配地位的政治和宗教信条不会构成挑战的表达形式。因此音乐和艺术由于展示了与众不同的美国生命力而很快受到了欢迎，爵士乐和布鲁斯的结合以及以哈林区文艺复兴 (Harlem renaissance) 而闻名的整个运动——尽管爵士乐并不是后者主要成分——可以作为例证 (凯恩 (Kahn) 1995: 109 - 16; 利维莱 (Lively) 1998: 203 - 46)。就是这个期间，我们看到了后来称谓的一个“归化的美国移民的认同”的运动开始了。这样，人们开始把他们自己作为美籍意大利人、美籍波兰人，美籍华人等等。然而，这种双重认同并没有削弱或威胁对美国的民主原则、法律或者教育制度的认可。

然而在 1950 年代，这些制度被发现存在缺陷，它们不能充分保证国内黑人的基本权利，他们情绪激昂却又和平地抗议

^① 凯恩 (Kahn) (1995: 116 - 22) 是特别熟悉欧洲犹太人对内战年代关于美国认同的讨论的贡献，关于这个期间美国多元文化的讨论的起源，他提出了一些颇为有趣的观点。另外，他指出了在犹太和黑人知识分子之间存在联盟，尽管他接着说到犹太人为各种理由进行的院外集团活动在那个时代更为成功 (凯恩 1995: 117)。凯恩在这种背景中接着提出了进一步的观点，认为由弗朗兹·博厄斯 (Franz Boas) 所领导的美国人类学家在那个时代扮演主角，通过坚持他们的文化中固有的价值提升少数民族群体的地位。

对个人民主权利的宪法保障一旦应用于他们身上时就被忽视了，这种情况应立即得到修正。据我们所知，闻名遐尔的马丁·路德·金（Martin Luther King）领导的民权运动，不仅仅是使得民权最终成功地恩及美国的黑人，而且是实施民权运动的激动人心的方式，导致了一场全国范围内的对美国身份和少数民族地位的重新评价。此外，除了鼓励黑人奴隶全面重新评价已经接受的美国历史的传统和普遍认可的那段历史的悲剧性，这种民族的深刻反省不可避免地提出了一种符合美国印第安人方式的观点，现在提及美国土著人，他们已经成为不时的暴力镇压的野蛮进程的牺牲品，这些都通过经典报道譬如《魂断伤膝河》（*Bury My Heart at Wounded Knee*）（布朗 [Brown] 1971）和后来的电影作品如《小巨人》（*Little Big Man*）和在后来的《与狼共舞》（*Dancing with Wolves*）被揭示出来。反过来，这种对于少数民族历史经历的新关注，促使人们注意那些直到那时或多或少已经脱离了美国传统的传播者——譬如教科书的作者、记者、影片制作者和通常意义上的知识分子阶层——注意的群体，也就是诸如美籍日本人和美籍华人这样的群体（达尼尔 [Daniels] 1993），他们现在已经成了研究的对象，并在一些纪实小说譬如艾米·谭的《喜福会》（*The Joy Luck Club*）和大卫·吉特森（David Guterson）的《雪落香杉》（*Snow Falling on Cedars*）中获得对他们群体历史的认可，而三代之前，其它的拓荒者已经在惠勒·凯瑟（Willa Cather）的小说中发现了这样的观点。

这种新的非白人群体经历的民族意识和他们在美国社会中

多元文化主义

的特殊地位，随后导致了新政策的创制和对历史记录进行重构的一项决定，移民群体的经历从而得到正当的解释——先前在官方历史中他们从来是被抹去或被简单地略过。在 1980 和 1990 年代，两个具有重要意义的进展已从这种共识中出现了，那就是必须通过现在的行动去关注过去和未来。其一，通过促进一种文化遗产的概念，已经建立了新的对历史遗产的兴趣，范围不仅包括少数民族的经历和传统的重新发现，而且包括在全国范围的遗址、主题公园和博物馆再造少数民族的生活方式。其二，一个更具争议的和政治性的进展已经引入到教育和就业机构，由于在经济结构中的地位，少数民族遭遇了天然的劣势，这项平权行动的政策要对此进行补偿。后一项政策与更大范围的尝试密切相关，他们试图通过鼓吹在言行上与我们普通的日常行为背道而驰的社会关系的方式，唤起对普遍的未授权的问题的意识。这新的关注点以“政治的修正行为”而出名，并在过去的几年遭遇了大量敌对的批评。

遗址和主题公园并不限于美国，实际上在这种新的多元文化主义的政治意识成为问题以前，遗址和主题公园在美国已经获得了特别发展，迪斯尼世界（Disneyworld）已试图在其自身的范围内对早期美国社会进行再造，但在这个例子，合适的外表呈现了一个浪漫的安逸的辉煌历史。总而言之，在另一个发人深省的层面上，弗朗兹·博厄斯（Frans Boas）和他的人类学的学生在世纪之交已经认为土著美国人的生活方式将很快消失，他们已对那些还存活的不同民族的生活方式尽一切努力做了详细的记录，他们也因此以抢救人类学而出名。他们的努

力，在对华盛顿的史密斯松协会（Smithsonian Institution，华盛顿目前最重要的遗产史密斯松博物馆的中心，译者注）和保存在那儿的收集物在详细报告中进行了总结，它可以让我们想象和理解逝去文化的鲜活的细节。建立在这些研究基础上的新的首创性努力提高同情的理解的质量，但首先它不是通过将早期社会的遭遇和困难最小化，而是通过鼓励一种更直接的对生活的前期方式的印象的感触和体认。通过各种视听技术创造高度真实的模拟，并允许人与展览的互动，观光者被直接鼓励追随时代事件的历史细节。通过这种直接经历与随后的描述性线索的结合，然后，参观者被引导尊敬和理解过去。然而，关于过去如何被解释和描述的争论不断涌现。例如劳拉·皮尔士（Laura Peers）（1999）已经指出，新的尝试如何已经不再描述白人先民与土著印第安人相互冲突却又一起工作的拓荒生活，因为这常常与工作在这些地方的印第安人后裔的期望相冲突，他们希望将他们社群的被大批杀戮和破坏作为相互接触的结果记入编年史：“温和的”多元文化主义和“批判的”多元文化主义之间冲突的另一种形式，而“批判的”多元文化主义的支持者们坚持有必要宣传当代的不公正起源于那个时代所采取的行动。（人们可能顺便注意到，在加拿大和澳大利亚，关于传统、正义和土地权（特别是在这两个国家）的类似问题和类似的首创是很明显的。）

正是这个持续的不公正的问题给采取平权行动的政策提供了动力。这将花费很长时间提供社会一经济的证据来为这些频频被误解的政策的正当性辩护，但告知他们的一般原则是，社

会的不同部分不能够利用美国民主潜在提供给所有公民的机会用于自我实现。他们被文化和贫困的“陷阱”所牵制，这也限制了他们的视野并间接地强迫他们进入一种生活方式，在其中他们被宣判处于社会永久的结构性的从属关系之中。^① 为将他们从这些陷阱中解放出来，就有必要在教育 and 就业方面制定特别条款以使他们克服面临的困难，在这方面能够做的显而易见的方式是通过在大学入学和就业上建立种族配额制度，特别是在公共领域要保证少数民族不再遭受有组织的歧视。

特别是在加利福尼亚州，上述政策已经贯彻了一段时间，这些政策的反对者们怒气冲冲的争辩，实施这个政策的结果无疑是一种歧视对另一种歧视的置换，现在是国家的多数孩子正遭遇到进入高等教育的权威学校的限制，或者是尽管有资格但在就业时却被拒绝。在他们的观点中，平权行动无论其在过去多么有正当性，但现在在所有人的正当利益面前需要被抛弃。在这种情况下，我们通常可以得出两个推论。首先，弱势群体优先——为了更高的教育或更好的职业——为了满足配额，最终会导致在教育标准和公共服务质量的急剧下降，这不符合任何人的利益。其次，少数民族自己的代表不满他们需要得到特别的考虑的暗示，因为这就不可避免地意味着他们得到承认并不是因为他们个人的天赋和能力，而是通过有组织的特殊优先

^① 顺便提一下，在其他事情中，提出了相同的观点以解释对政治上的恰当语言的坚持，因为这个观点主张提及和论及其他人的某些方式，无论大量的——而且确实准确的因为——它们被嵌入进普通用法中，由于他们性别或种族起源使其他人降低身份和受到羞辱。

权而得到他们位置。^①这可能是一个强有力的论点，当它能够获得系统的证据支持时，但是通常引起注意的事例都具有耸人听闻的和极端的性质，并且没有瞄准未授权和排斥这些长期的重要的问题，对此，需要对其进行更系统的和纵向的研究。梳理证据时，这种可能性就非常强烈，即情况的复杂、历史问题疏离的困难、不同阶级和不同种类文化经历，这些需要的既不是一个对平权行动的总体拒斥，也不是延续目前的形式，更需要的一套理解了社会的复杂性和多样性的有细微差別的政策。

比较英国和美国的多元文化主义讨论中涌现的问题，差异和类似同样令人震惊。在英国，讨论的主要地是关于宗教自由的问题，稍加延伸的话，还有关于特殊的宗教派别的问题。在美国，至少在公共的认识中，提出的有关社会排斥的问题竟然处于第二层面，他们主要关注这些问题的种族或多元文化的维度。这并不是因为一些团体缺乏努力，譬如种族平等委员正不断地将种族主义行为和歧视等高度公开化的事件诉诸法院。再回到英国，在有大量的少数民族群体的地区，教育界并不缺乏双语政策运动。在普查表格和官方问卷调查资料中正在收集被调查者的种族起源。然而，在那儿并没有试图引进配额制度，尽管对于这些问题的严重性和指控制度化的种族主义不乏影响，但政府政策似乎更多地为所谓的各群体无法整合进国家结

^① 有人注意到这种不仅仅正发生在美国而且发生在世界其他部分的观点日益增长的频率，但近来经历了戏剧性的变化，譬如南非（请参见荣格 [Jung] 和西金兹 [Seekings] 1997）。

多元文化主义

构和不受民主目标约束而惊恐。^①然而在大众层面上，尽管反对非白人人口的种族主义仍在令人讨厌地和不断地上演，但是人们发现在生活方式和偏好上有数量惊人的共同文化可供分享，特别是对于 50 岁以下的人们。

在美国，现在对宗教自由有着更大的宽容，这部分地是由于宪法上对公民自由的强调，部分地大概是由于实行联邦制，允许一些州实行其它州不允许的惯例，也部分地大概是由于强大的犹太院外活动集团，故宗教信仰和宗教仪式问题没有像在英国那样引起反响。此外，黑奴人口历史的向心性和土著印第安人的殖民化与英国的任何事情在某种方式上呈现出严重的不对称，可以理解的是，讨论主要地投入到补偿过去的不公的问题。迁入美国的新移民近来多来自于加勒比和墨西哥湾的讲西班牙语的国家，他们面临的文化问题更多的是由于语言上的困难，而基本上不是由于不同的宗教取向上。在英国，关于整合问题的一种新的视角被定居的穆斯林移民所引入，而他们的宗教传统，在过去和现在依然没有被东道主人们所熟悉。然而，也许从于对美国和英国在特殊政策上的重点的差别的比较中得出的最为惊人的要点，在于观察到的不同的移民群体所接受的迥异的历史经历，每一个经历都对该国有着独特的人口统计学

① 诺曼·泰比特 (Norman Tebbit) 主张，对英国缺乏忠诚能够在英籍亚洲人和加勒比黑人未能支持英国板球队的事实中被察觉，这就是他提出的声名狼藉的和荒唐的板球测验的责任。顺便提及，古德曼 (Goodman) 在对这个问题 (《分析》[*Analysis*] 1999) 最近的评论中指出，和任何事情相反，这类忠诚随着代际而转换，并且在理解对国家符号的忠诚问题时必须考虑世代深度的因素。

上的和文化上的影响，这已经决定了该国的公众观念和政府政策。美国已经适应了不同时期的数量颇为庞大的移民的不同浪潮，同化和整合这些人口的累积性经验导致了对多元文化差异的更大的敏感，更不必说去处理过去的大量可耻的传统。在英国，根据人口的百分比对移民进行限制，所以直到 19 世纪中期移民的存在都不太显著，那儿大概过度依赖自然同化的过程，使得过去成功地在两三代内把移民变成了英国人。

随后，第一批黑人到达，紧接着到达的是印度次大陆的数量众多的亚洲移民和来自于东非的移民，这导致了对回应少数民族的存在的自由放任政策的一个重新评价。然而，有一个观念认为这次重估之所以没有进行的很充分是因为在不同移民人口之间不能消除歧视，并由于所有人遭遇到歧视的同一形式而被贴上了标签，因此丧失了恰当的劣势群体的目标。例如，塔里克·莫多德（Tariq Modood）（1992）曾经认为把南亚血统的英国人和非洲加勒比血统的英国人一起置于包容一切“黑色”类型，是永远保存这个没有助益的解决社会和经济问题的隐蔽方法，这些问题需要得到更为微妙的处理。

理解同样问题的另一方式是，观察——在涉及双重认同或归化的美国移民的认同时，缺乏对文化背景和问题的理解——这一点是如何被分别揭示出来的。正如我们所见的，在美国，会有人愉快地谈及美籍华人或美籍意大利人，他们对美国有基本的认同，但同时对民族文化的起源的重要性给予相应的重视。在英国，提及的最好的也不过是英国的亚洲人或加勒比的黑人，并暗示那些人仍然被当作外国人，因为他们主要效忠的

依然是他们的起源国家，而无论他们现在离其多么的遥远。语言的差异看起来是微不足道的，但在反映出两个民族内接受多元文化的经历上存在实质性的差异。但是，这并不是说人们必须认可归化的移民的观念，或者在更深奥的讨论中所谓的“杂种性”（hybridity）。正如卡格拉（Caglar）（1997：172-7）在一个非常尖锐的评论中所指出的，这种认同的概念化也预示着文化的本质化在设想着即将到来的合二为一。

尽管英国和美国分享着一套共同的术语词汇，在各自的人群中讨论文化差异的体验，尽管他们分享着被视为共同的立场的民主自由主义和公民自由的哲学，但是他们在自由原则的基础上发展出了不同的路径。最重要的是，由于各自不同的历史传统，他们分配给公共政策的优先权不同。然而，一旦我们要把我们的讨论扩展到其他国家，那么还有进一步的差异需要我们的考虑，这毫无疑问是正确的，作为一种对我们的提醒——如我们需要的话——将一种模式从一个国家输到另一个国家，反映了头脑简单或者狂傲自大或者两者兼而有之。

结 论

有很多学术团体，提及“文化研究”都会觉得脊椎发抖，因为这个课题在大学院系和学术界快速成长的途径，通常会使人回忆起恐怖的学科殖民化的幽灵，而每一个学科在过去都有它们自己独立的知识特征：文学研究、历史、人类地理学、人类学、政治学，甚至马克思主义。而文化研究的成长过程看起来不仅具有过分的掠夺性，而且似乎是智性的衰退，将一些在课程体系中恰恰能够独立存在的学科合并了。^① 类似的是，任何阅读了上述对多元文化主义的描述的人们，在考察了这个术语的成长过程后都会怀着同样的疑虑并为之不能释怀，这个术语似乎在其学科范围内带来了多样性，譬如烹饪、衣着、种族和民族主义、公民自由和自由民主、教育和宗教以及分权和全球化。但是，仅仅因为文化多样性问题有时候会影响到这些学

^① 请参见哈威 (Harvey) (1996: 15)，虽然她自己本人也具有文化研究的倾向。

多元文化主义

科，我们就将它们合并到一起，这真的有用吗？有人会怀疑，多元文化主义何以能获得如此广泛的——而在某些人看来——是如此低劣的传播。

我们业已注意到，对这个术语的最初的讨论，当涉及“多元文化的”和“多元文化主义”这两个不同的术语所表示的不同的范畴时，已经产生了部分的混淆，它们外表相似却承载着不同的涵义，“多元文化的”指的是那些可见的普遍的容易得到的文化多样性的产品——食物、服饰、音乐、戏剧，有时候也指特别的职业——而且在整体上它有其确切的理由：我们都很乐意生活在多元文化的社会，因为它使我们的生活方式变得多采多姿，增加了我们作为消费者的选择的范围。而在另一面，“多元文化主义”，它不仅是从“多元文化的”演变而来的一个名词，它将我们的注意力从这些单纯的可见的多样性方面转移开来，而去关注世界上具有不同倾向的现存的更为深刻的哲学和政治涵义，以及那些差异性如何竞相在国家和全球范围内得到认同的方式，它们有时彼此是和睦相处的，有时则激烈冲突。

另一种观察这两个术语的用法的方式，并非聚焦于它们的语义学范畴，而是去关注“多元文化的”如何能够与有着个体价值的观点联系起来（虽然我们应该注意到，正如汉尼拔（Hannerz）（1990）所描述的，在这一方面，新词语“世界主义的（cosmopolitan）”正日益取代“多元文化的”），而“多元文化主义”促使我们从社会和集体的维度去思考多样性。这种两分法对在西方自由民主国家传播的论战有着特别的合理之处，

在那些国家，政府倡导这样的主张，即国家的目标必须是尽可能地限制束缚个人的行为，因为人类发展的终极目标必然是实现个人潜质的最大发挥。根据这种观点，法律、国家结构和制度是，或者应该是完全为增进个人自由的可能性而设计的。那么，可以理解的是，“多元文化的”这个词语所暗示的个人选择的其他维度是受人欢迎的。从其他角度看，强调的终极目标不太可能是个人的成就，而更着重于集体福利的创造与人类和自然环境之间的和谐，强调个人满意不一定是评价社会和经济发展的有用的标准（奥斯腾多夫 [Ostendorf] 1998: 46 – 53）

自由社会必须用个人自由来检验，特别是要保障那些可能遭到特权压迫的危险的人们的权利。甚至一些神圣不可侵犯的制度，譬如言论自由和新闻自由（freedom of the press）都遭到法律和国家利益的侵害，因此自由民主国家的公民需要不断地得到提醒，自由并非协议。然而，在欧洲——也有一些另外譬如德国——和北美，以关注个人为中心的舆论已经主导了民主社会的讨论。作为日益增强的全球流动性的戏剧性影响的一个结果，仅在最近出现的一个情况是，自由民主国家已经不得不考虑异质性所带来的挑战，这个挑战基本上聚焦于据称是构成了自由本身的基础的个体。在这里“多元文化主义”比“多元文化的”变得更为重要，并且这也为将讨论延伸到认同、种族、宗教和民族主义的问题提供了正当的理由。

多元文化主义在这种更为宽泛的意义上相对而言是一个新造的词语，但是在另一种情况下，这个词的涵义就由来已久了，它指向后殖民的国家，在那儿多样性和异质性已经成为规

多元文化主义

则而没有任何的异议。譬如非洲、印度亚大陆和东南亚的一些国家就是例证，它们围绕新兴的和独立的国家专横地建立殖民地政治边界，而这些国家的人口本质上都属于不同的种族，或者说他们将自己视为不同的种族，而且他们的倾向、价值和宗教信仰都彼此迥然不同。在这种环境中，政府可能不再经常有拓宽个人自由的机会，因为政府担心在很多事件中有共识分裂（jeopardizing）的危险。

虽然是为了证明国家的暴政和暴力行为的合法性，但是我们必须警惕这样的理由有时似是而非的吸引，当我们将“多元文化主义”这个术语应用于那些国家时，我们应该认识到这个术语代表着一些特殊的问题，这些问题区别于北方国家所遭遇到的问题。当然，在后来，事实上证明新术语“多元文化主义”比旧术语“多元主义（pluralism）”更为人所喜欢，这也暗示了人们意识到这种差异。业已出现的社会和政治的发展，作为新来移民人口的融合的一个结果，虽然和权利的适应性，与不同种族、不同宗教趋向、不同语言背景和性别倾向的人们的要求等问题纠缠（engage with）在一起，^①但是其特质源自在20世纪下半叶出现的独特的历史和世界环境。真正正确理解的是，发展总是需要合适的背景。

然而，我们在对文化所假定的涵义作朴素的理解时，“多元文化主义”这个语词所包含的内容还暗藏着潜在的危险，

^① 关于性别趋向，以及关于这样的要求怎么从关于种族权利的讨论中引申过来，请参见科恩（Cohen）（1997）。

而且“多元文化主义”已经成为本书想驳斥的一个首要目标。通常误解的荒谬性通过费力地试图去定义民族文化的概念，甚至通过那些关于英国、美国或者法国意味着什么的有价值的讨论，以及通过将国家的独特性在教育大纲内制度化的尝试表露出来。这个维度的运动都未能理解，文化是一个不断使人们适应环境的过程，而环境也要求人们用新的方式来理解这个世界并作出回应。在这种宽泛的定义之内，我们能够马上明白，有相当可观的个人感情的策略和途径去生存在这个世界上，而且任何试图去定义，更坏的做法是，去用法律规定文化的做法注定是要失败的，惟一可能稍有价值的是将其设想为一定历史环境下的一种临时措施——譬如，在战争时期努力去达到民族的共识，或者在后殖民地国家为了构造意识形态的基础以谋求社会经济的发展。

将文化（以及种族和宗教等）看作制度和伦理形态不断进化的动态过程是失败的，而且坚持认为文化是不会改变的并为其定义一套基本特征，这也导致了一些指定的概念，譬如民族文化或者宗教文化。我们需要不时地提醒公众，参照穆斯林文化作为来分析佛教文化或者基督教文化的意图是有限制的和无用的。《撒旦诗篇》的复本在布拉德福的炙手可热，也不能说比梵蒂冈的禁书录（*Vatican index*）更能代表穆斯林文化，或者比西班牙的宗教法庭更能代表基督教文化。所有特殊的人群在特殊的历史条件下为了特殊的目的而诉诸宗教而所作的表白，若我们想要正确理解它，我们需要将其放在其背景中作彻底的审视。

多元文化主义

既然对多元文化主义的讨论始于这样一种假设，即将文化看成是确定的特征的一种集合，而且政府以此为基础不断修正其政策，以适应我们所想象的外来文化的不变的本质和虚构出一套他们试图为一个民族文化所创造的文化和历史的因素，那么围绕这个术语所产生的混淆必然继续存在。如果我们想有效地保留“多元文化主义”这个术语，我们必须摒弃错误地将“文化”这个词语和国家或者种族群体或者宗教信仰相联系，而且必须更为缜密地审视表达认同的不断变化的方式，这些认同是对新近可达到的地方和世界有利环境的回应，我们也要审视那些回应是如何包含了正在进行的集体和个人责任的谈判，这些责任不需要具有国家和世界的形式。^①

无论我们是否试图去理解新兴的后殖民地的国家如何应付种族、宗教和代表权等问题，或者去压制后现代化的资本主义社会在设法平衡他们的新兴市民对正义、公平和同等机会的要求的过程中的不安，多元文化主义在使我们回忆起在危机中的不同体验，承担了有用的功能。身份以及由此带来的自尊，毫无疑问是其一；归属感（对一个社会、一个宗教或者一个国家）是其二；乡土情结，或者说对某个地方的认同（从一些从周围的人们所使用的语言上认为是其故乡的地方）是其三；而其四是历史感，源自过去，可以追寻血缘和家族的传统。我已经努力涉及上述每一个方面，并揭示它们对处于不同地区和不

^① 这个世界主义的问题和关于多元文化主义的讨论紧密相关，但是限于篇幅在此我不能展开讨论。感兴趣的读者可以参阅索伊尔（Soysal）（1994）。

同历史时期的人们的意义。不可避免的是，这些描述是颇为粗糙和肤浅的，但是我依然希望本书的内容已足够使读者确信，作为我们遵照行事的一种原则的多元文化主义，要求我们所有人具有对差异的接受能力、对变革的开放心态、追求平等的激情和在其他人的生疏感面前承认熟悉的自我的能力。

参考书目

Alibhai – Brown, Y. (1999) *True Colours: Attitudes to Multiculturalism and the role of the Government*. London: Institute of Public Policy Research.

Alibhai – Brown, Y. (2000) *Who Do We Think We Are: Imagining the New Britain*. London: Allen Lane.

Alderman, G. (1995) 'The defence of shechita: Anglo – Jewry and the "huane conditions" regulations of 1990', *New Community*, 21 (1): 79 – 93.

Analysis (1999) National portrait presented by Yasmin Alibhai – brown, Radio 4, BBC, 2 December.

Anderson, M. (1990) 'the social implications of demographic change' in F. M. L. Thompson (ed.), *The Cambridge Social History of Britain 1750 – 1950*, Vol. 2 Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1 – 70.

Appadurai, A. (ed.) (1986) *The Social Life of Things: Com*

modities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press.

Apter, T. (1999) 'Les Violences de la mondialisation', *Le Monde*, 24 December, p. 16.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD, and London: Johns Hopkins University Press.

Asad, T. (1999) 'Religion, nation – state, secularism' in P. van der veer and H. Lehman (eds), *Nation and Religion. Perspective on Europe and Asia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 178 – 96.

Bak, H. (1993) 'The Heath is on: canon or kaleidoscope?' in H. Bak (ed.), *Multiculturalism and the Canon of American Literature*. Amsterdam: VU University Press, pp. 65 – 81.

Bateson, G. (1972) 'Culture contact and schismogenesis' in *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays*. St. Albans: Palandin, pp. 35 – 46. (First published in 1935.)

Baumann, G. (1992) 'Ritual implicates "others": rereading Durkheim in a plural society' in D. de Coppet (ed.), *Understanding Rituals*. London and New York: Routledge, pp. 97 – 116.

Bin Zhao (1997) 'Consumerism, Confucianism, Communism: making sense of China today', *New Left Review*, 222: 43 – 59.

Bowie, F. (1993) 'Wales from within: conflicting interpretations of Welsh identity' in S. Macdonald (ed.), *Inside European Identi-*

多元文化主义

ties. *Ethnography in Western Europe*. Providence, RI, and Oxford: Berg, pp. 167 – 93.

Brah, A. (1996) *Cartographies of Diaspora*. London and New York: Routledge.

Brown, D. (1971) *Bury My Heart at Wounded Knee*. London: Barrie and Jenkins.

Brown, J. M. (1985) *Modern India: The Origins of an Asian Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Bygott, D. (1992) *Black and British*. Oxford: Oxford University Press.

Caglar, A. S. (1997) 'Hyphenated identities and the limits of "culture"' in T. Modood and P. Werbner (eds), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*. London and New York: Zed, pp. 169 – 85.

Casanova, Jose (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.

Chicago Cultural Studies Group (1994) 'Critical multiculturalism' in D. T. Goldberg (ed.) *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 114 – 39.

Codes, G. (1948) *Les Etats hindouises d'indochine et d'Indonesie*. Paris: E. de Boccard.

Cohen, C. J. (1997) 'Straight gay politics: the limits of an ethnic model of inclusion' in I. Shapiro and W. Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*. New York: New York U-

niversity Press, pp. 572 – 616.

Colley, L. (1992) *Britons: Forging the Nation 1707 – 1837*. New Haven, CT, and London: Yale university Press.

Crystal, D. (1999) 'The death of language', *Prospect*, 46: 56 – 9.

Daniels, Roger (1993) 'The Asian – American experience: the view from the 1990' s in H. Bak (ed.) *Multiculturalism and the Canon of American Literature*. Amsterdam: VU University Press, pp. 131 – 45.

Faisal Bodi, F. (1999) 'All religions must be protected', *The Guardian*, 26 November.

Ferenczi, T. (1995) 'Le Greuset francais reussit encore a integrer les nouvelles generations d'innigres', *Le Monde*, 31 March: 8.

Fitzgerald, C. P. (1972) *The Southern Expansion of the Chinese People*. London: Barrie and Jenkins.

Forsythe, D. (1989) 'German identity and the problems of German history' in E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds), *History and Ethnicity*. London: Routledge, pp. 137 – 56.

Furniball, J. S. (1948) *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gellner, E. (1995) 'Sauce for the Liberal Goose', *Prospect*, 2: 56 – 61.

Gladner, D. (1991) *Muslim Chinese Ethnic Nationalism in the*

多元文化主义

People's Republic. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.

Gladner, D. (1997) 'Indigeneity and post - coloniality: the question of "minority" identity in China', *Cultural Survival Quarterly*, 21 (3): 50 - 5.

Gladner, D. (1999) 'Representing nationality in China: refiguring majority/minority identities' in K. Yoshino (ed.), *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*. Richmond, Surrey: Curzon, pp. 48 - 88.

Goldberg, D. T. (ed.) (1994) 'Introduction: Multicultural conditions' in D. T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 1 - 41.

Gray, J. (1999) *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta.

Grillo, R. D. (1998) *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford University Press.

Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies I*. Delhi: Oxford University Press.

Gutmann, A. (1994) 'Introduction' in C. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 3 - 24.

Hall, J. A. and Lindholm, C. (1999) *Is America Breaking Apart?* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hannerz, U. (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture' in M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage, pp. 237 – 51.

Hannerz, U. (1992) *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

Hargreaves, A. G. (1995) *Immigration, 'Race' and Ethnicity in Contemporary France*. London: Routledge.

Harvey, P. (1996) *Hybrids of Modernity: Anthropology, the Nation State and the Universal Exhibition*. London: Routledge.

Hicks, G. (1997) *Japan's Hidden Apartheid. The Korean Minority and the Japanese*. Aldershot: Ashgate.

Hill, J. d. (ed.) (1996) *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492 – 1992*. Iowa City: University of Iowa Press.

Hiro, D. (1991) *Black British, White British* (revised and expanded edition). London: Paladin.

Holland, B. (1995) ' "Kicking racism out of football": an assessment of racial harassment in and out of football grounds', *New Community*, 21 (4): 567 – 86.

Hook, B. (ed.) (1991) *The Cambridge Encyclopedia of China* (New Edition). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75 – 84.

Hornung, A. (1998) 'The transatlantic ties of cultural pluralism – Germany and the United States: Horace Kallen and Daniel Cohn –

多元文化主义

Bendit' in K. J. Milich and J. M. Peck (eds), *Multiculturalism in Transit: A German – American Exchange*. New York and Oxford: Berghahn, pp. 213 – 28.

Horrocks, D. and Kolinsky, E. (eds) (1996) *Turkish Culture in German Society Today*. Providence, RI, and Oxford: Berghahn.

Howell, D. W. and Baber, C. (1990) 'Wales' in F. M. L. Thompson (ed.), *The Cambridge Social History of Britain 1750 – 1950*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 281 – 354.

Huntingdon, S. P. (1993) 'The clash of civilizations', *Foreign Affairs*, 72 (3).

Jomo, K. S. (1989) Malaysia's New Economic Policy and national unity, *Third World Quarterly* (special issue, 'Ethnicity in world politics'), Vol. 11, No. 4, October, pp. 36 – 53.

Joppke, C. (1996) 'Multiculturalism and immigration: a comparison of the United States, Germany, and Great Britain', *Theory and Society*, 25 (4): 449 – 500.

Jung, C. and Seekings, J. (1997) '“That time was apartheid, now it's the new South Africa”: discourses of race in Ruyterwacht, 1995' in I. Shapiro and W. Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*. New York: New York University Press, pp. 504 – 39.

Kahn, J. S. (1995) *Culture, Multiculture, Postculture*. London: Sage.

Kane, J. (1997) 'From ethnic exclusion to ethnic diversity: the Australian path to multiculturalism' in I. Shapiro and W. Kymlicka (eds), *Ethnicity and Group Tights: Nomos XXXIX*. New York: New York University Press, pp. 540 – 71.

Kymlicka, W. (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Tights*. Oxford: Clarendon Press.

Lamey, A. (1999) 'Francophonia for ever: the contradiction in Charles Taylor's "politics of recognition"', *Times Literary Supplement*, 23 July: 12 – 15.

Lim, M. H. (1985) 'Affirmative action, ethnicity and integration in the case of Malayisa', *Ethnic and Racial Studies*, 8 (2): 250 – 76.

Lively, A. (1998) *Masks, Blackness, Race and the Imagination*. London: Chatto and Windus.

Mahathir bin Mohamad (1996) 'The Asian values debate'. Speech by the Prime Minister of Malaysian at the 29th International General Meeting of the Pacific Basin Economic Council, Washington, DC. 21 May.

Mann, M (1999) 'The dark side of democracy: the modern tradition of ethnic and political cleansing', *New Left Review*, 235: 45.

McFarland, E. W. (1991) 'Clyde opinion on old controversy: India and Chinese seafarers in Glasgow', *Ethnic and Racial Studies*, ! 6 (4): 493 – 515.

Milich, K. L. and Peck, J. M. (eds) (1998) *Multiculturalism*

多元文化主义

in Transit: A German – American Exchange. New York and Oxford: Berghahn.

Miller, D. (ed.) (1993) *Unwrapping Christmas*. Oxford: Oxford University Press.

Modood, T. (1992) *Not Easy Being British*. London: Runnymede Trust.

Neary, I. (1997) 'Burakumin in contemporary Japan' in M. Weiner (ed.), *Japan's Minorities: the Illusion of Homogeneity*. London and New York: Routledge, pp. 50 – 78
Nonini, D. M. (1997) 'Shifting identities, positioned imaginaries: transnational traversals and reversals by Malaysian Chinese' in A. Ong and D. M. nonini (eds), *Ungrounded Empires. The Cultural Practice of Modern Chinese Transnationalism*. New York/London: Routledge, pp. 203 – 27.

Ostendorf, B. (1998) 'The politics of difference: theories and practice in a comparative U. S. – German perspective' in K. J. Milich and J. M. Peck (eds), *Multiculturalism in Transit: A German – American Exchange*. New York and Oxford: Berghahn, pp. 36 – 64.

Parekh, B. (1994) 'Superior people: the narrowness of liberalism from Mill to Rawls', *Times Literary Supplement*, 25 February: 11 – 13.

Parekh, B. (1995) 'The concept of national identity', *New Community*, 21 (2): 255 – 68.

Parkin, R. (2000) 'Proving "Indigeneity", exploiting modernity:

modalities of identity construction in Middle India', *Anthropos*, 95: 49 – 63.

Parks, T. (1999) 'National character in Blair's new Britain', *The Independent*, 13 December: 7.

Peers, L. (1999) 'Revising the past: historic sites, the heritage elite, and challenges by native peoples in North America'. Paper presented at the ASA Annual Conference, Goldsmiths College, London, March.

Phillips, A. (1997) 'From inequality to difference: a severe case of displacement?', *New Left Review*, 224: 143 – 53.

Puhle, H. – j. (1998) 'Multiculturalism, nationalism, and the political consensus in the United States and in Germany' in K. J. Milich and J. M. Peck (eds), *Multiculturalism in Transit: A German – American Exchange*. New York and Oxford: Berghah, pp. 255 – 68.

Raveau, F. H. M. (1968) 'caste and race in the psychodynamics of acculturation' in A. de Reuk and J. Knight (eds), *Caste and Race. Comparative Approaches: A Ciba Foundation Blueprint*. London: J. and A. Churchill, pp. 266 – 75.

Redfield, R. (1954) *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca, Ny: Cornell University Press.

Rex, J. (1996) *Ethnic Minority in the Modern Nation State. Working Papers in the Theory of Multiculturalism and Political Integration*. London: Macmillan, in association with the Centre for Research

多元文化主义

in Ethnic Relations, University of Warwick.

Rushdie, S. (1991) *Imaginary Homelands*. London: Cranta.

Samuel, R. (1994) *Theatres of Memory*. London and New York: Verso.

Schlesinger, A. M., Jr. (1998) *The Disuniting of America* (revised and enlarged edition). New York and London: W. W. Norton.

Seow, F. T. (1994) *To Catch a Tartar: A Dissident in Lee Kuan Yew's Prison*. New Haven: Yale University Center of Southeast Asian Studies.

Shapiro, I. and Kymlicka, W. (eds) (1997) *Ethnicity and Group Rights: Nomos XXXIX*. New York: New York University Press.

Sliverman, M. (1992) *Deconstructing the National: Imagination, Racism and Citizenship in Modern France*. London: Routledge.

Sinha, S. (1967) 'Caste in India: its essential pattern of socio-cultural integration' in A. de Reuck and J. Knight (eds), *Caste and Race, Comparative Approaches*. London: J. & A. Churchill

Soysal, Y. N. (1994) *Limits of Citizenship: Migrants and Post-national Membership in Europe*. London and Chicago: Chicago University Press.

Stenton, D. M. (1951) *English Society in the Early Middle Ages (1066 – 1307)*. Harmondsworth: Penguin.

Taylor, C. (1994) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. With contributions from K. Anthony Appiah et al. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University

Press.

Thompson, F. M. L. (1990) 'Town and city' in F. M. L. Thompson (ed.), *The Cambridge social History of Britain 1750 – 1950*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1 – 86.

Tronnler, F. (1998) 'Multiculturalism and the European connection: theme park or dual citizenship' in K. J. Milich and J. M. Peck (eds), *Multiculturalism in Transit: A German – American Exchange*. New York: Berghahn, pp. 167 – 82.

Turner, T. (1994) 'Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?' in D. T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 406 – 25.

Vertovec, S. (in press) 'Fostering cosmopolitanism: a conceptual survey and a media experiment in Berlin', *Cultural Anthropology*.

Wagatsuma, H. (1968) 'The pariah castes in Japan: history and present self – image, (followed by) pariah castes compared, discussion' in A. de Reuk and J. Knight (eds), *Caste and Race*. London: J. & A. Churchill, pp. 118 – 65.

Watson, C. W. (1996a) 'The construction of the post – colonial subject in Malaysia' in S. Tonnesson and H. Antlov (eds), *Asian Forms of the Nation*. Richmond, Surrey: Nordic Institute of Asian Studies/Curzon, pp. 297 – 332.

Watson, C. W. (1996b) 'Reconstructing Malay identity', *Anthropology Today*, 12 (5): 10 – 14.

多元文化主义

Wenden, C. Wihtol de (1991) 'Immigration police and the issues of nationality', *Ethnic and Racial Studies*, 14 (3): 319 – 32.

White, J. B. (1997) 'Turks in the new Germany', *American Anthropologist*, 99 (4): 754 – 69.

Whitten, N. E. (1996) 'The Ecuadorian lebantamiento indigena of 1990 and the epitomizing symbol of 1992: reflections on nationalism, ethnic – bloc formation, and racist ideologies, in J. D. Hill (ed.), *History, Power and Identity*. Iowa City: Iowa University Press, pp. 193 – 217.

Wiebiorka, M. (1998) 'Is multiculturalism the solution?', *Ethnic and Racial Studies*, 21 (5): 881 – 910.

Williams, R. (1973) *The Country and the City*. London: Chatto and windus.

Yamashita, S., Din, K. H. and Eades, J. S. (1997) *Tourism and Cultural Development in Asia and Oceania*. Bangi, Malaysian: Universiti Kebangsaan Malaysia Press.

译者后记

据说，有一次庞朴先生去拜访钱钟书先生，谈及学术界的文化热，庞先生问钱先生：“眼下大家都很热衷于讨论中国文化，您是这方面的大师了，能否说说究竟什么是文化？”钱老的回答颇妙：“你不问我吧，我觉得我知道，可经你这么一问，我也说不清什么是文化了。”的确，很多人文概念是无法定义的，譬如，什么是多元文化主义？这个问题貌似简单，实际上却难以回答。译完作为“社会科学概念”丛书之一的《多元文化主义》，我沉浸在一幅全球化背景下多元文化主义的悖论的图景中，然而，我却无法确切地描述沃特森在这本著作中所论述的多元文化主义究竟是什么。而事实上，就如沃特森在本书的导论中所说的，他只是就我们应当如何理解多元文化主义的概念及其所包含的深意提出了一些建议。

此中有真意，沃特森给我们的更多的启示，只有靠我们通过阅读来发掘和体会。有必要指出的是，沃特森站在不同的价值立场和观察角度，对我国的一些公共政策做了述评。为存其

多元文化主义

真，译文未加任何的删改，相信读者自能理性地辨别。

仰赖曹海军兄的信任，我得有机会从事西方学术典籍的译介工作，这也是我学术探究道路上的另一个开始。在书稿翻译过程中，就某些术语的汉译和海军兄展开了探讨，使我受益匪浅。另外，学兄周朗生先生协助译者做了部分的翻译和校对工作，在此一并致谢。

这是我的第一部译著，译文虽已几经推敲，但相信仍存在很多的谬误甚至低级的错误，在此恳请读者不吝指正。最后，感谢出版社崔文辉先生以及其他工作人员的辛勤劳动。

叶兴艺

2004 年岁末写于长春

封面	页
书名	页
版权	页
前言	
目录	
正文	